

موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني

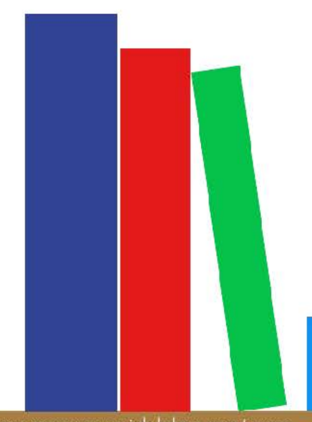
حاكمية الفقه

بين السلطة والولاية

كاظم قاضي زادة
أحمد جهان بزرگی
بهرام أخوان كاظمي
عبد الكريم آل نجف
وآخرون



مركز الحضارة
لتنمية الفكر الاسلامي



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .

الإمام الصادق (ع)

moamenquraish.blogspot.com

- **كاظم قاضي زادة**، باحث في الفكر السياسي الإســلامي، أستاذ في كلية التربية في جامعة طهران، من إيران.

- **أحمــد جهــان بزرگــي**، دكتــوراه في علم الاجتماع السياسي، أستاذ في جامعة طهران، من إيران.

- **بهــرام أخوان كاظمي**، دكتــوراه في العلوم السياســية، أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة شيراز، من إيران.

- **عبــد الكريم آل نجف**، باحــث في الفكر الإسلامي، من العراق.

- **إســماعيل نعمت اللهــي**، باحث في الفكر السياسي الإسلامي، من إيران.

- **رضــا حق پناه**، دكتوراه في القرآن وعلومه، أستاذ في جامعة الإمام الرضا، من إيران.

حاكمية الفقه
بين
السلطة والولاية

حاكمية الفقه
بين
السلطة والولاية

مجموعة مؤلفين

حاكمية الفقه
بين
السلطة والولاية



المؤلف: مجموعة مؤلفين

الكتاب: حاكمية الفقه بين السلطة والولاية

تعريب: مجموعة مترجمين

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: سامو برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-60-0

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

1146.2245.2804.10

المحتويات

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

لقد ارتبط اسم الإمام الخميني بما يمكن وصفه بالإنجاز التاريخي في العالم الإسلامي، ألا وهو الثورة الإسلامية وما تلاها من قيام الجمهورية الإسلامية. وتزداد أهمية الحدث عندما يربط بسياقه التاريخي وظروفه الاجتماعية التي احتضنته، فقد كانت ظروف الحدوث لا توحي بإمكان استقرار التجربة وتطوّرها؛ وذلك أن العالم بأسره كان منقسماً بين معسكرين لا ثالث لهما، والأحلاف التي كانت تحاول الوقوف على الحياد كانت تنتهز فرصة احتدام الصراع بين الجبّارين وانشغالهما لتغتنم الفرصة للإقدام على خطوة لا يسمحان بها في فترات الهدوء.

ولم يقتصر الأمر على الجانب السياسيّ، بل تقاسمت هاتان القوتان العالم ثقافياً وفكريّاً وانقسم العالم إلى معسكرين ثقافِيّين أيضاً. وضاقت الساحة في تلك الفترة التاريخية على أيّ عمل

اجتماعي باسم الدين عموماً والإسلام على وجه التحديد، وحوصرت كل المشاريع التي حاولت رفع راية الإسلام الاجتماعي على مدى الساحة الإسلامية كلِّها، وأقصي الدين من ساحة الاجتماع الإنساني إلى المساجد في الجوانب ذوات الطابع الفردي، وأقبية السجون وأنفاق العمل السرِّي في الأنشطة ذات الطابع الاجتماعي.

في مثل هذه الظروف أصحر الإمام الخميني بدعوته في وقت راهن فيه المعارضون على فشل التجربة في مهدها أو في مرحلتها الجنينيّة، وخشي المؤيّدون من الكلفة الباهظة بالقياس إلى الجدوى المترتّبة، فتردّد كثيرون منهم في دعم المحاولة أو حتّى واجهها من منطلقات دينية. ولكنّ كل تلك المعيقات لم تفتّ من عضد الثائر المثابر، فاستمرّ ونظَّم لائحة أولوياته فجعل على رأسها إعادة الحياة إلى الإسلام الاجتماعي. والتحديات الميدانية رغم كونها معيقة، إلا أنه يمكن تجاوزها بالعزيمة والإصرار وطول الأناة، ولكن الأمر لم يقتصر عليها. فكانت هناك تحدّيات فكرية وإشكاليات تحتاج إلى موقف فكري يؤدي تجاهله إلى فشل التجربة أو انحرافها عن أهدافها المرسومة لها.

ومن ذلك أن الدين طبع في تلك الفترة بالتفسير الفردي، وأهمل البعد الاجتماعي من الدين حتى الثمالة، ومن هنا، اتهم الإمام الخميني باتهامات كثيرة كانت في بعض الحالات ناشئة من الإخلاص والتقوى الدينية؛ لأن الصورة التي كانت سائدة عن الدين في أذهان الكثيرين صورة بعيدة عن دخول الهمّ الاجتماعي؛ ولذلك كانت تصنَّف حركة الإمام وتلصق بها علامة إحدى التيارات الشرقية أو الغربية.

ومن ذلك أيضاً أن الواقع السياسيّ والاجتماعي كان بعيداً إلى

حدّ كبير عن القيم الإسلامية التي تنطلق منها التجربة، وكان لا بدَّ من محاولة التوفيق بين القيم وبين الواقع، الأمر الذي كان يبدو أقرب إلى الخيال. فهل يمكن لعَالِم السياسة أن يضبط حركته على إيقاع القيم الأخلاقية، والسياسة هي فنّ الممكن والميسور، وهي العالم الذي لا يمكن أن يُحكم بثوابت. فكانت هناك خشية حقيقية من انزلاق التجربة في وحول السياسة وتلوّث المفاهيم الدينية والقيم السامية بلوثة السياسة.

هذا غيض من فيض ما كان يعتمل في الصدور مع البواكير الأولى لخوض الإمام الخميني ميدان العمل السياسيّ، وكان الجواب واضحاً، السياسة هي إدارة الحياة الإنسانية وبكلمة عامة السياسة هي الفلسفة العملية للفقه الإسلامي كلِّه. ولا يمكن أن يُصدّق مسلم بأن الله بعث رسوله بدعوة لها أمد محدود ثم توضع على رفوف الانتظار، وأن الإسلام دين يضع كلاً من الفرد والمجتمع نصب عينيه لا يغيب عنه أحدهما طرفة عين.

على أي حال يرى **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** أن هذه التجربة تستحق أن تُدرس فهي ما زالت غضّة طريّة، وكل ما كتب عنها رغم أهميته لم يكشف كل الأبعاد التي تستحق أن تدرس. وانطلاقاً من هذه الرؤية أقدم المركز على تنظيم هذه المجموعة من الدراسات في موسوعة الفكر السياسيّ عند الإمام الخميني لتكون محاولة على الطريق تُحقّق بعض الغايات التي يرمي إليها المركز في دراسته التجارب الإسلامية المعاصرة، ليكشف عن مساهمة حضارية ما زالت حيّة تتطوّر وتتكامل بجهود الباحثين والقائمين على التجربة.

«حاكمية الفقه بين السلطة والولاية» عنوان نجد فيه تعبيراً عن السؤال النظري الذي انطلق منه الإمام الخميني في مشروعه السياسي

وقد عبر عنه بأشكال مختلفة، تشير كلها إلى أن ولاية الفقية ليست ولاية وسلطة ممنوحة للشخص بقدر ما هي سلطة ممنوحة للفقه نفسه. وقد حاولنا في هذا الجزء إلقاء الضوء على هذه القضية وما يحيط بها من أسئلة. نأمل أن تكون مقنعة لمن تقنعه أو تكون مفتاحاً لأسئلة أخرى أو أجوبة كذلك.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلامي

نظرية «الولاية المطلقة للفقيه»
دراسة في النشأة والأصول(*)

كاظم قاضي زاده(**)

ولاية الفقيه عبر التاريخ

على الرّغم من الموقع الرفيع الذي يتبوّأه موضوع «ولاية الفقيه وقيادة المجتمع الإسلاميّ في عصر الغيبة»، وكذلك ضرورة مناقشة البحوث الأخرى ذات الصلة بالفقه السياسيّ في الإسلام ضمن إطار هذا الموضوع، إلّا أنّه لم يتمّ بحثه أو دراسته في فصل مستقلّ في أيّ كتاب فقهيّ حتى عصر **الملّا أحمد النراقيّ** صاحب كتاب «***عوائد الأيام***».

بيد أنّ ذلك لا يعني عدم اهتمام الفقهاء السابقين أو تجاهلهم التامّ لموضوع «ولاية الفقيه وقيادة المجتمع الإسلامي في عصر

(*) تعريب: عباس صافي.

(**) باحث في الفكر السياسي الإسلامي ـ من إيران.

الغيبة»، لجهة أنّ الفقه الإسلامي أساساً لا يمكنه تجاوز هذه المسألة من دون أن يُشير إليها، وذلك لأنّ العديد من الأحكام الاجتماعيّة تمثّل واجباً من واجبات «الحاكم»، أو على الأقلّ تطبيق تلك الأحكام يحتاج إلى إذنٍ من الحاكم الإسلاميّ الشرعيّ. من هنا فإنّ الأبواب الفقهيّة لم تَخلُ من البحوث ذات الصِلة بأهميّة الحاكم الإسلاميّ أو منصب الفقيه أو العالم الدينيّ في الكثير من المناسبات.

ومن بين الأبواب والأبحاث الفقهيّة التي تناولت موضوع بحثنا بشكل مسهَب، باب الجهاد والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ومصارف الخُمس والزّكاة ومتولّي أخذهما في باب الخُمس والزكاة، وبحث القضاء والحدود والديّات والحجر وولاية الغائب والسفيه والولاية على الطلاق وكتاب البيع.

وسنلقي نظرة على بعض فتاوى **أبي يَعلى وسلّار والشيخ المفيد** كنماذج لذلك.

قال المرحوم **سلّار** في كتابه ***«المراسم العلويّة والأحكام النبويّة»*** عند مناقشته لمراتب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر:

> **أمّا مرتبة القتل أو الجرح فبيد «السلطان» أو نائبه، وإن لم يكن هذان الأمران ممكنيْن، فقد أوكل الأئمة الأطهار (ع) إقامة الحدود وتطبيق الأحكام المتعلّقة بالناس إلى الفقهاء**[1].

بالطّبع فإنّ المقصود بـ «السلطان» في عبارة **سلّار** هم الأئمّة المعصومون (ع) فقط، وتدلّ على ذلك الدّقة في تعبيره وافتراض تعذّر وجود سلطان أو مأموره الخاصّ.

أمّا الكلام التالي لـ **الشيخ المفيد** فيؤيّد كذلك ما قاله **سلّار**، إضافة إلى أنّ هذا الكلام هو المقصود نفسه:

---

(1) علي أصغر مرواريد، ***«سلسلة الينابيع الفقهية»***، ج9، ص (67).

إذاً فإقامة الحدود لا تكون إلّا بيد سلطان الإسلام (المنصّب من قِبل الله تعالى) وهم أئمّة الهدى من آل الرسول (ص) أو من يُنصّبونه (سواء أكان أميراً أم حاكماً)، وأمّا النّظر في الأحكام فقد أوكله الأئمّة (ع) إلى فقهاء الشيعة[1].

ويُضيف **الشيخ المفيد** مشيراً إلى شروط **«وليّ الأمر»** وبعض الافتراضات الخاصّة بالإمارة، قائلاً:

من تولّى الإمارة أو الحكم من أهل الحقّ بواسطة الظالم أو أصبح حاكماً من قِبَل ذلك الظالم (في الظاهر) فإنّ حاكميّته أو ولايته في الحقيقة هي من الإمام المهدي (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) وليس من الظالم[2].

ربّما يبدو للوهلة الأولى عدم وجود انسجام أو تطابق في الظاهر بين صدر العبارات المذكورة وذيلها، حيث ذكر في صدر الكلام أنّ الحكومة الشرعيّة في زمن الغيبة من حقّ الفقيه، بينما اعتبر حكومة الشيعة جميعاً أو كما عبّر عن ذلك بقوله (أهل الحقّ)، اعتبرها حكومة شرعيّة، إلّا أنّ ذلك يُبيّن اهتمامه بطرح موضوع **«ولاية الفقيه»**. وبالإمكان إيجاد حلّ كذلك لهذا التعارض الظاهريّ، إذ باستطاعتنا إيجاد جواب للتعارض الابتدائيّ المذكور من خلال تأمّل بسيط[3]. ومهما يكن من أمر، فإنّ ما يُهمّنا في هذا الكلام هو اهتمام **الشيخ المفيد** بطرح مسألة الحكومة الإسلاميّة وحاكمها في زمن الغيبة.

---

(1) المصدر نفسه، ج9، ص (14)

(2) المصدر نفسه.

(3) يبدو أنّ مقصوده في ذيل الكلام هو شرعيّة حكومة جميع الشيعة على افتراض حصول الخيار من جانب الحاكم الظالم، ولذلك فلا تضادّ في ما إذا انتفى الافتراض واعتبرنا الحكومة مطلقاً مشروعة للفقهاء الشيعة.

وللشيخ **الطوسي** كلام مشابه أيضاً في كتابه ***«النهاية»*** في باب **«الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر»** وكذلك في بعض كتبه الأخرى، لكنّنا لن نَتطرّق إلى ذلك مراعاةً للإيجاز[1].

ويُمثّل الفصل الذي أفرده **الملّا أحمد النّراقي** في كتابه ***«عوائد الأيام»*** لموضوع **«ولاية الفقيه»**، بداية الاهتمام بهذا الموضوع والرّائد في ذلك. ويُعتبر كتاب *«العناوين»* الذي صنّفه **مير فتّاح حسيني مراغي** بعد كتابه الأوّل ***«العوائد»***، وكذلك البحوث المختلفة التي وردت في كتاب ***«جواهر الكلام»*** ثمّ آراء الشيخ **مرتضى الأنصاريّ** التي ضمّنها كتابه *«المكاسب»*، تُعتبر جميعها مصادر رئيسيّة فذّة حول الموضوع نفسه تمّ تأليفها خلال القرنيْن الهجريّيْن الثاني عشر والثالث عشر، أي خلال فترة الـ (140) سنة الماضية.

أمّا المرحلة الثالثة في مسيرة نظرية ولاية الفقيه وتطوّر البحوث المتعلّقة بها، فقد بدأت في العقد الأخير تزامناً مع ظهور النهضة الإسلاميّة، وخاصّة بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**، حيث بدأت مرحلة جديدة من طرح البحوث والأسئلة المتنوّعة والمستجدّة بهذا الخصوص[2]. وتُعتبر هذه المرحلة مرحلة التأليفات المستقلّة والمتعدّدة في هذا الموضوع.

وبشكل عامّ يمكن تقسيم هذه التّصانيف المستقلّة خلال العقديْن الماضييْن إلى ثلاث مجموعات، هي:

---

(1) الشيخ محمّد حسن الطوسيّ، ***«النهاية في مجرّد الفقه والفتوى»***، ص (301) و(302)؛ علي أصغر مرواريد، ***«سلسلة الينابيع الفقهيّة»***، ج9، ص (550).

(2) تمّ طرح هذه البحوث وتدريسها في النّجف الأشرف عام (1969م) ثمّ كتابتها من قِبل سماحة الإمام الخُمينيّ في السنة نفسها (**كتاب البيع**، ج2، من ص «459» إلى «519»)، وقام بعض المهتمّين كذلك باستنساخ عدد من الأشرطة الصوتيّة لتلك البحوث تحت عنوان (***الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه***) باللغة الفارسيّة.

المجموعة الأولى: وتشمل الكتب المؤلَّفة في شرح وتبيين مبادئ **الإمام الخمينيّ** والدّفاع عنها في هذا المجال، حيث كان الهدف الأساسيّ منها هو إثبات نظرياته وآرائه في هذا الموضوع. ويفوق عدد ما تمّ تأليفه من كتب في هذه المجموعة عدد المجموعتيْن الأُخرتيْن[1].

المجموعة الثانية: وتضمّ الكتب والمقالات المصنّفة في تفنيد نظرية ولاية الفقيه وردّها، حيث قصد مؤلّفوها رفض الحكومة الدينيّة نظرياً أو تحديد صلاحيّات الحاكم الإسلاميّ ونفي شرط الفقاهة... بالنسبة للحاكم.

وقد تناول أصحاب المؤلّفات في هذه المجموعة ـ كما هو حال أصحاب الكتب في المجموعة الأولى ـ الموضوع عبر منظاريْن اثنيْن: قام بعضهم بنقد النظرية وطرح الأدلّة في ردّها مستندين إلى الفقه والأدلّة الشرعيّة؛ في ما بحث البعض الآخر هذا الموضوع من الزاوية التشريعيّة والسياسيّة.

المجموعة الثالثة: وهي الكتب التي تطرّقت إلى الموضوع بشكل مستقلّ وتوصّل أصحابها إلى نظريّات أحدث (غير نظرية الإمام)، وبدلاً من ردّ الموضوع أو إثباته مطلقاً، أخذوا يناقشون النظريّة من زاوية علميّة بحتة.

وسوف نقوم بالإشارة إلى هذه النظريّات كذلك في المقالة.

---

(1) لا يقصد المؤلّف أنّ هذه المجموعة من الكتب والمقالات هي مجموعة غير بحثيّة، بل يقصد أنّ نتيجة استدلال أصحاب هذه المجموعة وكلامهم لا يَختلف إطلاقاً عن نظرة الإمام، إمّا بسبب تطابق آرائهم مع رأي الإمام أو انجذابهم إلى فكره.

المراحل الأربع لمشروع ولاية الفقيه في مؤلّفات الإمام الخمينيّ

بحث **الإمام الخمينيّ** موضوع ولاية الفقيه خلال أربع مراحل زمنيّة، هي:

المرحلة الأولى: في البحوث التي ضمّها كتاب «***كشف الأسرار***» الذي ألّفه سماحته عام (1943م)، وهو عبارة عن ردود على الشبهات التي طرحها صاحب كتاب (***اسرار هزار ساله* = أسرار ألف عام**).

المرحلة الثانية: في بحوث الفقه الاستدلاليّ وفتاواه التي جاءت بالترتيب في بحث الاجتهاد والتقليد من كتابه «***الرّسائل***»، وبحث الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في كتابه «***تحرير الوسيلة***» وبحث ولاية الفقيه في «***كتاب البيع***».

المرحلة الثالثة: ما ورد في النّصف الثاني من عام (1979م) بشكل متفرّق في أحاديثه ولقاءاته المختلفة بصيغة الدّفاع عن المصادقة على مبدأ ولاية الفقيه في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

المرحلة الرّابعة: تصريحات الإمام ذات الصلة بصلاحيات وشروط وليّ الأمر والتي وردت في بعض الرّسائل والأحاديث بدءً من شتاء عام (1987م) وانتهاءً بشهر واحد قبل رحيله. وقد تضمّنت معظم تلك الرّسائل أجوبة على الاستفتاءات أو الإشكالات التي كانت تُقدَّم إليه من قِبل المسؤولين رفيعي المستوى في النظام الإسلاميّ.

المرحلة الأولى: مشروع بحث ولاية الفقيه في كتاب «كشف الأسرار»

أشرنا في ما سبق إلى أنّ كتاب «***كشف الأسرار***» كان عبارة عن أجوبة على الشبهات التي أثارها أحد الأشخاص المتبجّحين، فقد

طرح مؤلّف كتاب «*أسرار ألف عام*» بعض الآراء التي يحمل فيها على المسائل المتعلّقة بالحكومة الإسلاميّة إضافة إلى الإشكالات التي أثارها حول الدّين الإسلاميّ ورجال الدّين، ممّا اضطرّ سماحة الإمام إلى الإجابة عن تلك الشبهات والإشكالات، وخوض ما لم يكن في حسبانه.

وقد ناقش سماحة الإمام في فَصليْن من كتابه المذكور، موضوع ولاية الفقيه ومنزلة الفقيه في الحكومة. ويمكننا الإشارة إلى بعض الفقرات التي وردت في الكتاب:

1 ـ تُعتبر الحكومة الإسلاميّة من حقّ الفقيه الجامع للشرائط، وعلى كلّ عاقل ولبيب أن يُؤمن بذلك ويُصدّقه، كلّ الحكومات جائرة وتتعارض مع مصالح الشعب عدا الحكومة الإلهيّة. وقد دلّ الكثير من الروايات الواردة عن المعصومين (ع) على هذا المعنى كذلك.

وعلى الرّغم من أنّ سماحة الإمام دافع بشدّة عن هذه النظريّة في المراحل اللّاحقة، مع إشارته إلى الأدلّة المؤيدة والمخالفة لحدود صلاحيات الفقيه وشؤونه والمسائل الفرعيّة الأخرى، إلّا أنّه كان يطرح تلك الموضوعات بشكل موجز أو مع بعض التردّد أحياناً[1].

2 ـ يمتلك الفقيه حقّ الولاية كما جاء في النظرية السابقة، إلّا أنّ بإمكانه تفويض إذن الولاية والحكومة إلى الآخرين وفق بعض الشروط. ومن شأن تلك الشروط أن تُبقي الحكومة بيد العدول المؤمنين لا الملوك الظالمين[2].

---

(1) الإمام الخميني، *كشف الأسرار*، ص (185 ـ 187).

(2) المصدر نفسه، ص (189).

3 ـ بعد الفقرة السابقة، تضمّن كتاب الإمام «**كشف الأسرار**»، النظريّة المسمّاة بـ(**النظريّة الترتيبيّة لولاية المجتمع الإسلامي**). وقد أدّت الظروف التي تمّ فيها تأليف الكتاب، والصّخب والضوضاء التي أثارها صاحب كتاب «***أسرار ألف عام***» والوضع الحرج الذي مرّ على البلاد عند تأليف الكتاب، أدّت كلّها إلى إجبار سماحة الإمام إلى طرح نظريّة اعتبر فيها:

«إنّ ولاية المجتمع الإسلامي بيد الملوك وإن كانوا غير فقهاء وغير عدول! أمّا عمل الفقهاء في تلك الحكومة فيقتصر على مراقبة القوانين التي يُصادق عليها المجلس والإشراف على تطبيقها، علّهم بهذه الطريقة يحافظون على التعاليم الإسلاميّة وتطبيقها وحماية الحكومة من الوقوع في الفساد[1]».

وقد أشار سماحة الإمام في بعض الأحيان إلى مسألة انتخاب الحاكم العادل من قِبل الفقهاء الأعضاء في المجلس التأسيسيّ، غير أنّه لا يمكننا، بشكل عامّ، اعتبار هذا الرّأي بمثابة الرأي الأصليّ والحقيقيّ له.

لقد وقع الذين تصوّروا أنّ الإمام قد عدلَ عن رأيه في مسألة ولاية الفقيه مستندين إلى العبارات السابقة وقعوا في خطأ كبير؛ لأنّهم أغفلوا الظروف التي طرحت فيها تلك النظريّة، وتجاهلوا ما أشار إليه الإمام نفسه من أنّ تلك النظريّة إنّما تمثّل الحدّ الأدنى من نظرته والشأن المطلوب للفقيه في الكتاب. ويؤيّد هذا الرأي أنّنا إذا تأمّلنا الإشكالات المطروحة في كتاب «***أسرار ألف عام***»، ووقفنا على سذاجة الآراء التي يحتويها وسفسطائيّتها التي لا تستهوي سوى

---

(1) المصدر نفسه، ص (187).

الرّعاع من الناس، عندئذ سيحظى التفسير الذي قدّمناه عن تصريحات الإمام بالتأييد والقبول.

ولا بدّ لنا هنا من أن نذكر نقطة مهمّة وهي أنّ مسألة الحكومة وولاية الفقيه العادل في عصر الغيبة قد تمّ طرحها في الكتاب المذكور من دون أيّة إيضاحات وافية أو تفصيل في فروع الموضوع، لذلك لا يُمثّل هذا الكتاب مرجعاً معتمداً لبيان زوايا فكر الإمام في هذا الباب.

وبإمكان القارئ الكريم مراجعة الملاحظات المتعلّقة بولاية الفقيه في الكتاب المذكور وذلك في الصفحات من (179) إلى (192) ومن (221) إلى (224).

وللمزيد من التفاصيل حول رأي **الإمام الخمينيّ** في هذه المرحلة، نَعرض في ما يلي نماذج من الأدلة التي استندنا إليها:

كتب سماحة الإمام يقول:

جميع الحكومات تتعارض مع مصالح الناس وهي باطلة إلّا الحكومة الإلهية، وكلّ شرعة باطلة ولاغية عدا شرعة الله[1].

في تلك الصفحات وفي ردّه على صاحب «***أسرار ألف عام***» الذي يقول (لا دليل على كون الحكومة من حقّ الفقيه)[2] يقدّم سماحة الإمام دليلاً على حكومة الفقيه قائلاً:

إنّ الأُسس الرئيسيّة (لحقّ الفقيه في الحكم) هي الأخبار وأحاديث الأئمّة (ع) وجميعها مرويّة عن رسول الله (ص) ثمّ عن الوحي. وسنذكر ههنا عدداً من الأحاديث كأدلة على

(1) المصدر نفسه، ص (186).

(2) المصدر نفسه، ص (187).

حكومة الفقيه لكي يتبيّن هؤلاء أنّهم جاهلون في الفقه تماماً[1].

ثمّ يستعرض أربع روايات هي:

1 ـ توقيع الإمام صاحب الزّمان (عجّل الله تعالى فرجه الشّريف) القائل: «**أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رُواة حديثنا**»[2].

2 ـ الرواية المنقولة عن أمير المؤمنين (ع) عن النبيّ (ص) أنّه قال: «**أللّهمّ ارحم خُلَفائيّ...**».

3 ـ الرّواية المعروفة بـ «**مقبولة عمر بن حنظلة**».

و4 ـ رواية تُحف العقول عن **الإمام الحسين** سيّد الشهداء (ع) حيث قال: «**بأنّ مجاري الأمورِ والأحكام على أيدي العلماء بالله...**»[3]. وقد تمّت الإشارة إلى هذه الرّوايات في ما بعد في كتاب «*البيع*» وفي بحوث الخارج في الفقه حول ولاية الفقيه باعتبارها أدلّة نَقليّة لولاية الفقيه[4].

هذا وأشار سماحة الإمام ـ كما قلنا ـ إلى رأي آخر في الكتاب المذكور يتناول مسألة إشراف الفقيه، حيث يطرح إشكالاً معيناً نقلاً عن المؤلف ثمّ يردّ عليه، وإليك الإشكال:

يقول: إنّ ديننا اليوم يقول إنّ الفقيه في زمن الغَيبة هو نائب

---

(1) المصدر نفسه.

(2) ونصّ التوقيع الشريف هو: «وأمّا الحَوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رُواة حديثنا، فإنّهم حُجّتي عليكم وأنا حُجّة الله عليهم». [المترجم].

(3) الإمام الخميني، **كشف الأسرار**، ص (187).

(4) الإمام الخمينيّ، **كتاب البيع**، ج2، ص (467) فما بعد.

الإمام المهدي (عجّل الله تعالى فرجه الشريف)... فلو كانت الحكومة والولاية بيد الفقهاء لأصبح لدينا عند كلّ زقاق ملك بل وفي كلّ بيت ومنزل[1].

وردّ الإمام على الإشكال كالآتي:

لم يقل أيّ فقيه حتى الآن ولم يؤلّف كتاباً في أنّه ملك أو سلطان أو أنّ الملك من حقّه. نعم، كما بيّنا أنّه إذا تمّ تشكيل مملكة أو حكومة فلا شكّ في أنّ كلّ عاقل سيعترف بأنّ من الأفضل تأسيسها وفقاً لأحكام الله والعدل الإلهيّ لأنّ ذلك هو الصحيح وهو الذي ينسجم مع مصلحة البلاد والعباد. ولكن، بما أنّهم لا يقبلون بهذا الآن، فلم يُخالف هؤلاء (الفقهاء) تشكيلها كما هي عليه ولم يرغبوا في إيقاع الفوضى في أساس الحكومة[2].

ويُضيف قائلاً:

أنتم تريدون الآن تشويه سُمعة الحكومة أمام أولئك، وما ذاك سوى سوء نيّة وفتنة وتفرّق للكلمة وإيجاد بذور النفاق وتشتيت لوحدة الصف التي تعتبر أساس الحفاظ على البلاد[3].

أمّا النقطة التي تبيّن أنّ نظريّة إشراف الفقيه هي نظريّة مرحليّة وتختصّ بزمن معيّن، فهي طريقة طرح هذه المسألة، فيقول سماحته مثلاً:

ما الضير لو كان هناك بعض المجتهدين والعلماء العدول

(1) الإمام الخمينيّ، *كشف الأسرار*، ص (186).

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص (187).

داخل المجلس التأسيسيّ الذي يقوم بانتخاب الشاه؟ ألم يكن من الأفضل لمجلسنا أن يضمّ مثل هؤلاء الأشخاص[1].

وقد اعتبر عدم وجود أيّ ذكر لصلاحيّات الفقهاء الواسعة في الكتب الفقهيّة، والاكتفاء ببعض الأمور الخاصّة مثل الحسبة والتصرّف في أموال الغائبين والقُصَّر، اعتبر ذلك بمثابة رعاية لمصالح المجتمع الإسلاميّ[2]. وعلى أيّة حال، وكما قلنا، فإنّ هذا الكتاب قد صُنِّف في ظروف زمانيّة خاصّة، ولا يمكن اعتباره مرجعاً موثوقاً أو سنداً قيّماً لفهم النّظرة الحقيقيّة لسماحة الإمام.

المرحلة الثانية: بحث ولاية الفقيه في الرّسائل، تحرير الوسيلة، كتاب البيع

من الناحية التاريخيّة يمكن اعتبار الفترة الواقعة بين عام (1953م) و(1969م) فترة البحث الإجماليّ والتّفصيليّ للنظريّة المذكورة؛ أمّا ميزة هذه المرحلة فتتمثّل في طرح تلك النّظريّة في جوّ علميّ وفتوائيّ حرّ، ولم تأخذ بعين الاعتبار المصالح الضيّقة وغيرها. ويُستشفّ من الفترة والأسلوب الذي تمّ به عرض تلك النظريّة أنّ سماحة الإمام كانت لديه فكرة معيّنة ورأياً محدّداً في هذا الموضوع، إلّا أنّه لم يشأ عرضه أو كتابته في مؤلَّف مستقلّ. لقد طرح إشارات موجزة في باب ولاية الفقيه في آخر كتابه الموسوم بـ«*الرّسائل*» وذلك في بحث الاجتهاد والتقليد، وخلال إثباته أحقيّة الفقيه في منصب الإفتاء والقضاء عندما أشار إلى الأحاديث المقبولة (أي، **مقبولة عمر بن حنظلة** و**مشهورة أبي خديجة**)، يقول الإمام:

---

(1) المصدر نفسه، ص (185)

(2) المصدر نفسه، ص (186).

ونستنتج ممّا ذُكِر أنّ منصب القضاء بل مطلق الحكومة هي من مناصب الفقهاء[1].

وفي رسالة الإمام باللّغة الفارسيّة التي ألّفها أو أخرجها قبل كتابه «*تحرير الوسيلة*»، لم يُشِر إلى موضوع ولاية الفقيه على الرّغم من ذكر وطرح موضوع الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بشكل بحث ملحق بالمسائل الشائعة، في حين قال في رسالته العربيّة «*تحرير الوسيلة*» في خاتمة مسائل الكتاب الذي ألّفه في **تركيا** عام (1964م)، قال:

في عصر غيبة وليّ الأمر الإمام المهدي (عجّل الله تعالى فرجه الشّريف) كان نوابه العامة وهم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء قائمين مقامه في إجراء السياسات وسائر ما للإمام (ع) إلّا الجهاد الابتدائي[2].

في هذه المرحلة (المرحلة الثانية) تركّز القسم الأكبر من حديث الإمام حول موضوع ولاية الفقيه عبر طرحه الاستدلاليّ لذلك الموضوع في بحوث الخارج في **كتاب البيع**. وهو أضفى على البحث عمقاً وتفصيلاً وذلك بطلب من طلابه ورغبة منه، وعلى أيّ حال، فقد كان متناسباً مع بحوث «*المكاسب*» للشيخ **مرتضى الأنصاري**. لقد تناول سماحة الإمام في كتابه المشار إليه بحث ولاية الفقيه بالتفصيل، ونَقد الأدلّة التي أوردها المعارضون والمخالفون لولاية الفقيه، ذاكراً معظم الدّلائل العقليّة والنقليّة حول ذلك. ويُعتبر البحث المذكور الذي لم يتجاوز الستين صفحة فقط، أهمّ بحث قدّمه

---

(1) الإمام الخمينيّ، «*الرّسائل*»، ج2، ص (111).

(2) الإمام الخمينيّ، *تحرير الوسيلة*، (خاتمة مسائل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر)، ج1، ص (443)، مسألة (2).

الإمام في موضوع ولاية الفقيه. ولأهميّته البالغة ـ كما ذكرنا ـ قام بعض الطَلَبة بتسجيله على الأشرطة الصوتيّة (في ما عدا التّصحيح الذي قام به في كتابه *البيع*)، وبعد موافقته وتأييده لذلك التسجيل، تمّ طبعه تحت عنوان «*الحكومة الإسلاميّة*» وعناوين أخرى وأسماء مستعارة لمؤلّفه وذلك في السنوات التي سبقت الثورة وتلتها. وقد نتج من تلك البحوث أن نُسِبت نظريّة الحكومة الإسلاميّة إليه دون غيره.

لقد استند الإمام في كتابه المذكور وقبل أيّ شيء إلى الدّليل العقلي ـ الكلاميّ؛ ومن أجل التعرّف أكثر على المرحلة الثانية نقدّم في ما يلي موجزاً عنها:

من ألقى نظرة إجماليّة على أحكام الإسلام سيدرك أنّه علاوة على كون العبادات وظائف العبد تجاه خالقه، فإنّ ثمّة أبعاداً سياسيّة واجتماعيّة ضمن هذه العبادات تتّصل بشؤون الدنيا، مثلما هو الحال في اجتماع المسلمين في موسم الحجّ الذي ينطوي على بركات عظيمة غفل عنها المسلمون مع الأسف، بصرف النظر عن العبادات، فإنّ الأبعاد الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة المهمّة التي تنطوي عليها الأحكام تشير بما لا يخفى على عاقل إلى أنّ الإسلام ليس عبارة عن أحكام عباديّة وأخلاقيّة فحسب... بل إنّ مشروعه يتضمّن تأسيس حكومة عادلة تشمل تشريعات اقتصاديّة وجزائيّة وقضائيّة ... إلخ[1].

وبعد إثباته لضرورة (تشكيل) الحكومة في زمن الغَيبة، يقول سماحته:

---

(1) *كتاب البيع*، ج2، ص (459) و(460).

لمّا كانت الحكومة الإسلاميّة حكومة قانونيّة بل حكومة القانون الإلهيّة الوحيدة... فلا بدّ من توافر صفتين في الحاكم هما أساس الحكومة القانونية، ولا يُعقل تحقّقها إلّا بهما: إحداهما العلم بالقانون (الفقه) والثانية العدالة[1].

ثمّ يستند الإمام إلى العديد من الرّوايات معتبراً أنّها تفي بالغرض تماماً (في ما عدا واحدة أو اثنتيْن).

والروايات التي استند إليها هي:

رواية علي بن حمزة (... لأنّ المؤمنين الفقهاء حُصون الإسلام...)[2]**، وموثّقة السّكوني (الفقهاءُ أُمناءُ الرُّسُل...)**[3]**، وصحيحة القدّاح عن أبي عبد الله (ع)**[4]**،** ورواية **أبي البختريّ (إنّ العلماء وَرثةُ الأنبياء...)**[5]**، والروايات الأربع المذكورة في كتاب «*كشف الأسرار*».**

المرحلة الثالثة: الدّفاع عن ولاية الفقيه في النّصف الثاني من عام (1979م)

ولاية الفقيه هي أهمّ صفة يتميّز بها النظام الإسلامي في الوقت الحاضر، إلّا أنّ هذه النظرية لم يتمّ بلورتها بشكل منتظم ومفصّل في أحاديث الإمام ولقاءاته قبل انتصار الثورة الإسلاميّة.

وكلّ ما يمكن استنتاجه من كلام سماحة الإمام بشأن (الدّور الذي لَعبه ورجال الدّين بعد انتصار الثورة) هو أنّه قام بتشبيههم

---

(1) المصدر نفسه، ص (464).

(2) المصدر نفسه، ص (472).

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص (482).

(5) المصدر نفسه.

بالنّاصحين والمشرفين على الحكومة، ولم يُشِر إلى ولاية الفقيه أو دور الفقهاء، وأنّهم يشكّلون العمود الفقريّ للحكومة والقاعدة الأصليّة للنّظام.

ويُؤيّد مقالتنا هذه التصريح الصحفي التالي الذي أدلى به في الأيام الأخيرة من عمر النظام المَلَكي الشاهنشاهيّ، وجاء فيه:

سيكون دوري في المستقبل (بعد انتصار الثورة) الدّور نفسه الذي أُمارسه في الوقت الحاضر؛ أي دور الإرشاد والهداية. وإذا اقتضت المصلحة وجودي بشكل عمليّ فسأُعلن عن ذلك. وإذا ظهر أيّ خائن على الساحة فسأتصدّى له. لن يكون لي أيّ دور في داخل الحكومة[1].

وفي موضع آخر، وجواباً على سؤال لأحد المراسلين الذي يقول فيه: ألن تكونوا أنتم قائد الجمهوريّة الإسلاميّة بعد رحيل الشاه وعودتكم إلى إيران؟، قال سماحة الإمام:

أنا شخصيّاً لن أتبوّأ مثل هذا المنصب[2].

---

(1) *«صحيفة النور»*، ج4، ص (206)؛ وللإطلاع على النصّ الكامل للقاء الصحفيّ المذكور، راجع كتاب (***بيان الثورة في مرآة الإعلام ـ الأحاديث والبيانات الصّحفيّة للإمام الخُمينيّ***)، إعداد وتنظيم رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي، سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، الجزء الثاني، ص(487)، الحديث الذي أجراه مراسل شبكة التلفزيون الأميركيّة (أي. بي. سي.) مع سماحة الإمام. [المترجم].

(2) المصدر نفسه، ص (216)؛ كتاب (***بيان الثورة في مرآة الإعلام ـ الأحاديث والبيانات الصّحفيّة للإمام الخُمينيّ***)، إعداد وتنظيم رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي، سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، الجزء الأوّل، ص(83)، الحديث الذي أجرته السيدة إليزابيث تارغود، مراسلة صحيفة «الغارديان» البريطانيّة مع سماحة الإمام. [المترجم].

وأيضاً في مكان آخر قال:

لَن يكون لي أيّ دور سوى هداية الشعب والحكومة[1].

وبالنّظر إلى الأهميّة التي يحظى بها موضوع قيادة الثورة، سُئِل الإمام عدّة مرّات حول ذلك وفي كلّ مرّة كان يقدّم جواباً مشابهاً[2].

ولو لم تصلنا منه سوى العبارات السابقة لتوهّمنا أنّ عدم قبوله بمنصب الولاية والقيادة إنّما هو من باب الترفّع عن تقديم نفسه وبسبب المزايا الأخلاقيّة والمعنويّة التي كان يتمتّع بها، والحال هي أنّه لم يكن يرفض وجود مؤسّسة ولاية الفقيه ووليّ الأمر الجامع للشرائط؛ في حين أنّه في عبارات أخرى يمنع رجال الدين من الانخراط في المناصب الرسمية:

لن انخرط وأيّ من رجال الدين في المناصب الرسمية؛ واجب رجال الدّين هو الوعظ وإرشاد الحكومات[3].

ولئن أشار سماحة الإمام في المراسيم الخاصة بتعيين أوّل رئيس للوزراء في الجمهوريّة الإسلاميّة في **إيران** أو المجلس الثوريّ، فقد

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص (107)؛كتاب (***بيان الثورة في مرآة الإعلام ـ الأحاديث والبيانات الصّحفيّة للإمام الخُمينيّ***)، إعداد وتنظيم رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي، سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، الجزء الأوّل، ص(171)، الحديث الذي أجراه مراسل شبكة التلفزيون الأميركيّة (أن. بي. سي.) مع سماحة الإمام. [المترجم].

(2) المصدر نفسه، ج3، ص (56) و(75) و(88) و(96).

(3) المصدر نفسه، ج22، ص (168)؛ كتاب (***بيان الثورة في مرآة الإعلام ـ الأحاديث والبيانات الصّحفيّة للإمام الخُمينيّ***)، إعداد وتنظيم رسول سعادتمند، تعريب عباس صافي، الجزء الثاني، ص(521)، الحديث الذي أجراه مراسل صحيفة (ستريت تايمز) في سنغافورة مع سماحة الإمام. [المترجم].

أشار إلى موضوع الولاية الشرعيّة، (وقد استعرضنا بعض العبارات التي تتحدّث عن ذلك في الفصل السابق)، بيد أنّه لم يُشر إطلاقاً في تلك المراسيم إلى موضوع ولاية الفقيه بوصفها محوراً للحكومة ومصدراً للمشروعيّة أو المنبع الرئيسي لقرارات الثورة.

لكنّ الذي يلقي ضوءً على هذا الموضوع، إلى حدّ ما، هو صمت الإمام حول عدم طرح موضوع ولاية الفقيه في مسوّدة الدّستور للجمهوريّة الإسلاميّة، حيث تمّ تهيئة مسوّدتيْن اثنتيْن له (وذلك قبل تشكيل مجلس الخبراء الأوّل)، ولم تتمّ الإشارة في أيّ منهما إلى هذا المبدأ[1]. المرّة الأولى التي نوقش فيها موضوع ولاية الفقيه باعتباره أحد الأركان الأساسيّة للجمهوريّة الإسلاميّة كانت خلال حديث صحفيّ أجرته صحيفة *«كيهان»* مع **آية الله حسين علي منتظري** وذلك قبل يوم من تشكيل مجلس الخبراء[2]. وكان **آية الله محمد حسين بهشتي** باعتباره مدافعاً عن مبدأ ولاية الفقيه، المتحدّث الوحيد في الجلسة العلنيّة لمجلس الخبراء، وفي الحديث الصحفيّ الذي سبق تشكيل المجلس المذكور بعدّة أيام، لم يُشِر إلى هذا المبدأ على الإطلاق[3]. وقد قيل في ما بعد إنّ الشهيد الدكتور السيد

(1) تمّت الإشارة في المسوّدة الأولى إلى الفقرة التالية بدلاً من مبدأ ولاية الفقيه: «يُعتبر الرّأي العامّ أساساً للحكومة؛ ووفقاً لمبدأ القرآن الكريم القائل ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ و﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ فإنّه لا بدّ من حلّ أمور البلاد والبتّ فيها عن طريق مجالس الشورى التي يَنتخبها الشعب وضمن حدود صلاحيّاتهم وبحسب الترتيب الناجم عن ذلك». ***«المحاضر الكاملة لمداولات مجلس تعليل دستور الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية»***، ج1، ص «374»).

(2) ***صحيفة كيهان***، في عددها الصادر بتاريخ (19 ـ 8 ـ 1979م)، الصفحة الأولى والأخيرة.

(3) ***صحيفة اطلاعات***، العدد الصادر في (11 ـ 8 ـ 1979م)، ص (1).

حسن **آيت** هو الذي اقترح إدراج موضوع ولاية الفقيه في الدستور[1].

وقد أدّى إدراج هذا المبدأ في الدستور إلى بروز العديد من الأصوات المعارضة والمؤيّدة في الوقت ذاته داخل المجلس، حيث كان بعض أعضاء الجبهة الوطنية من أمثال **مقدّم مراغئي**[2] **من أشدّ المعارضين لإدراج المبدأ المذكور، إذ اعتبر أنّ ذلك من شأنه تهيئة الظروف لاحتكار رجال الدين للسلطة، فراح هؤلاء يُعارضون هذا النهج ومبدأ قيادة (الفقيه).**

وفي نهاية المطاف، تمّت المصادقة على مبدأ **(ولاية الفقيه)** في الفقرة الخامسة وعلى الصلاحيات المناطة به في الفقرة (110) من الدستور[3].

ولا شكّ في أنّ المعارضة التي تمّت في المجلس وخارجه أثناء طرح المبدأ المذكور والمصادقة عليه، أتاحت الفرصة للإمام للدّفاع عن هذا المبدأ. وكان ذلك في النّصف الثاني من عام (1979م)، حيث تركّز اهتمامه الإمام في الردّ على المخاوف والانتقادات المطروحة حول إمكان أن يتحوّل النظام إلى استبدادي في ضوء المصادقة على مبدأ **(ولاية الفقيه)**. طبعاً لا تفوتنا إشارات البعض

---

(1) كان السيد حسن آيت قد تحدّث في جلسات مجلس الخبراء قائلاً: لقد قبلتُ انتخابي لطرح موضوع (ولاية الفقيه) والدّفاع عنه.

(2) ***«المحاضر الكاملة لمداولات مجلس تعديل دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة»***، ج1، ص (374).

(3) لقد كان عدد المعارضين لتَحديد صلاحيّات الفقيه أكثر من المعارضين لمبدأ (ولاية الفقيه) منهم شخصيّات معروفة من رجال الدّين مثل آية الله (مكارم شيرازي). أنظر: ***«المحاضر الكاملة لمداولات مجلس تعديل دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة»***، ج2، ص (1107) فما بعد، الجلسات من (41) إلى (44).

حول الإيجابيّات التي ينطوي عليها إدراج مبدأ ولاية الفقيه في الدستور وموقعه الشرعيّ وحدود صلاحيّاته أيضاً.

وللتعرّف على أهمّ التصريحات التي أدلى بها سماحة الإمام في هذه المرحلة، نشير في ما يلي إلى العبارات التالية:

ليست مسألة (ولاية الفقيه) أمراً ابتدعه مجلس الخبراء؛ إنّها مسألة وضعها الله تبارك وتعالى... فلا داعي لأن تخشوا ولاية الفقيه، فالفقيه لا يُريد ظلم الناس. ولو أراد أحد الفقهاء إيقاع الظلم بالناس فلا ولاية حينئذٍ لهذا الفقيه... ولاية الفقيه تعني الولاية على الأمور والمصالح والحيلولة دون خروجها عن مسارها الصحيح، مهمّته الإشراف على جميع المؤسسات[1].

إذا أراد الفقيه السّير خلافاً للحقّ، فإنّ ولايته ساقطة حتى وإن ارتكب صغيرة من الصغائر[2].

وقد كانت لسماحة الإمام العديد من تلك التصريحات في الكثير من المناسبات[3].

وتشير عباراته التالية كذلك إلى حدود صلاحيّات الفقيه والتي سنتناولها خلال هذا الفصل، لكنّنا سنورد تلك العبارات في ما يلي لصدورها في المرحلة نفسها:

إنّ ما هو مدرجٌ في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة ليس سوى

---

(1) «*صحيفة النور*»، ج10، ص (27) و(29).

(2) المصدر نفسه، ج11، ص (300).

(3) المصدر نفسه، ج9، ص (183)؛ ج10، ص (53) و(167) و(168) و(174)؛ ج11، ص (123) و(132).

اليسير، وإن كان ناقصاً برأيي، فصلاحيّات رجال الدّين التي أقرّها لهم الإسلام هي أوسع من ذلك بكثير. لقد تساهل هؤلاء الأخوة في هذه المسألة تحاشياً لأيّ معارضة من قبل المثقّفين لهذا الأمر. إنّ ما تمّ تدوينه في هذا الدستور يمثّل جُزءً من مسؤوليّات ولاية الفقيه وليس جميعها، لن يتضرّر أحد إذا ما تمّ تطبيق مبدأ ولاية الفقيه بالشكل الذي يريده الإسلام، فمواصفات الوليّ هي نفسها موجودة في الفقيه، وهي مواصفات شرّعها الله [سبحانه] للوليّ[1].

المرحلة الرابعة: صلاحيّات وليّ الأمر وشروطه

على الرّغم من أنّ المرحلة الرابعة لا تشتمل سوى على القليل من الموضوعات، إلّا أنّه من الواضح أنّ هذه المرحلة قد تضمّنت أكثر المواضيع أهميّة وأدقّها تعبيراً، خاصّة في ما يتعلّق بصلاحيّات وليّ الأمر وشروطه. لكنّنا لا نَقصد بذلك حدوث تغيير في نظريّة **الإمام الخمينيّ** بشأن موضوع ولاية الفقيه أو حدود صلاحيّاته؛ كلّ ما يمكننا قوله هو أنّ التصريحات التي أدلى بها الإمام حول صلاحيّات وليّ الأمر أدّت إلى بروز الكثير من حالات التوتّر بين المفكّرين، اضطرّت معها الأجنحة السياسيّة ـ الدينيّة إضافة إلى بعض المفكّرين من رجال الدّين الأوفياء والموالين، اضطرّتهم إلى بعض ردود الأفعال أو التعجّب أحياناً.

وكان السّبب في البدء بهذه المرحلة (المرحلة الرابعة) هي الرسالة التي بعث بها وزير العمل والشؤون الاجتماعيّة، والتي تناولت وضع شروط إجبارية على المعامل الإنتاجيّة والمؤسّسات

(1) المصدر نفسه، ج11، ص (133).

الخَدَميّة، حيث أجاز سماحة الإمام قيام الحكومة والمجلس بوضع تلك الشروط من جانب واحد[1].

وقد صدرت عن سماحته أربع رسائل من تاريخ جوابه على رسالة وزير العمل في (7 ـ 12 ـ 1987م) ـ وهو تاريخ صدور أوّل رسالة ـ وحتى تاريخ (13 ـ 1 ـ 1987م) ـ أي خلال شهر واحد تقريباً ـ وكلّها كانت إجابات لإزالة الغموض الذي اعترض مجلس صيانة الدستور ورئيس الجمهوريّة آنذاك. أمّا محور البحث الذي تناولته تلك الرسائل فهو بيان حدود صلاحيّات الحكومة الإسلاميّة.

ومن بين الرسائل المذكورة، واحدة إلى رئيس الجمهوريّة بتاريخ 5 ـ 1 ـ 1987م، تنطوي على أهميّة خاصّة حيث تشير إلى موقع الحكومة وصلاحيّاتها بالنسبة إلى الأحكام الدينيّة الفرعيّة.

ولأوّل مرّة في تلك الرسالة (بعد انتصار الثورة الإسلاميّة) يذُكر تعبير (الولاية المطلقة للفقيه)، حيث قال سماحة الإمام في نهاية الرسالة بعدما أشار إلى لوازم إنكار ولاية الفقيه:

إنّ ما قيل حتى الآن أو ما سيُقال في ما بعد إنّما يدلّ على عدم المعرفة بالولاية الإلهيّة المطلقة. إنّ ما قيل وهو الشائع من أنّ شؤون المزارعة والمضاربة وما شابهها ستتلاشى مع وجود تلك الصلاحيّات، فإنّني أقول بصراحة أنّه مع افتراض أنّ هذا الأمر هو صحيح، فإنّ ذلك هو من صلاحيّات الحكومة، وهناك مسائل أخرى أكثر من ذلك لا أريد الإطالة هنا والتفصيل![2]

(1) المصدر نفسه، ج20، ص (163).

(2) المصدر نفسه، ج20، ص (171).

لا شكّ في أنّ كلام سماحة الإمام في هذه المرحلة يُمثّل بداية المناقشات المطوّلة حول موضوع صلاحيّات الوليّ الفقيه ومقارنة وليّ الأمر هذا ذي الصلاحيّات الواسعة مع الحكومات المطلقة التي نشهدها في الوقت الحاضر.

وتُعتبر هذه المرحلة مهمّة جداً في نظره كذلك، ولهذا فقد استعرض في رسالة بعثها إلى أحد أعضاء مكتبه البحوث الفقهيّة والأصوليّة الغامضة التي تتطلّب المزيد من البحث والدراسة والتدقيق من قِبل الفقهاء، ثمّ أشار في تلك الرسالة إلى أهمّ تلك البحوث ألا وهو بيان وتحديد حاكميّة الوليّ الفقيه[1].

وآخر تصريح له حول ولاية الفقيه والذي صدر قبل حوالي شهر من وفاته، فقد ضمّ وجهة نظره حول شروط القائد في المجتمع وكيفيّة اختياره.

يقول سماحة الإمام في ذلك التّصريح، في ضوء الوقائع الموجودة:

لقد كنتُ مؤمناً منذ البداية ومصرّاً على أنّ شرط المرجعيّة في القائد غير ضروريّ، يكفي أن يكون مجتهداً عادلاً يؤيّده الخبراء المحترمون في كلّ البلاد[2].

وهكذا أصبح رأيه مدعاة لتغيير المادة (107) في الدستور وإلغاء شرط المرجعيّة من القيادة، والتخلّي عن فكرة مجلس شورى المراجع.

أمّا ما يستحقّ الذّكر على هامش المرحلة الرابعة فهو أنّ المرحلة المذكورة كانت أقرب كثيراً إلى أرض الواقع وإلى المشاكل التي كانت تواجه الحكومة الإسلاميّة أثناء التطبيق. ولا شكّ في أنّ طرح

---

(1) المصدر نفسه، ج21، ص (47).

(2) المصدر نفسه، ج21، ص (129).

تلك الآراء من قِبل فقيه عايش مشاكل مجتمعه وكان قريباً منها، وحرص على حماية الأصول والمبادئ الدينيّة، وقام بتبيين الأمور المتعلّقة بأهمّ مسألة في النظام الإسلاميّ عبر اجتهاده الفقهيّ المتواصل، والواقع في أنّ ذلك يحمل أهميّة خاصّة واستثنائيّة. في الختام، سنحاول الاستفادة من هذه المقدّمة التاريخيّة الخاصّة ببحث موضوع ولاية الفقيه.

نهج الإمام في بحث الحكومة الإسلاميّة

على الرّغم من أنّ سماحة الإمام تطرّق في مراحل مختلفة إلى بحث الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه، إلّا أنّ بحوثه الشاملة والاستدلاليّة تركّزت ـ كما ذكرنا سابقاً ـ في «***كتاب البيع***» والموضوعات التي ضمّتها الأشرطة الصوتيّة الخاصّة بدروس الخارج التي كان يُلقيها.

في هذيْن المرجعيْن «***كتاب البيع***» و«***كتاب الحكومة الإسلاميّة***» اللذيْن يتشابهان من حيث أسلوب التأليف تقريباً، تطرّق سماحة الإمام مباشرة إلى خصائص ومؤهّلات الحاكم وصلاحيّاته بعد إثباته لزوم تشكيل الحكومة الإسلاميّة في عصر الغيبة. أمّا الأسلوب التقليدي الذي كان يُتَّبَع في مثل هذه البحوث فهو أن يتناول في البداية مصدر سلطة الحكومة ومعيار مشروعيّتها إضافة إلى شكل الحكومة وهيكلها العامّ ومؤسّساتها الضروريّة، ومن ثَمّ الدّخول في مؤسسة القيادة وشروطها بعد الإشارة إلى المؤسّسات المهمّة في الدولة، فإنّ هذيْن المرجعيْن يخلوان من التقليد المذكور[1].

---

(1) أنظر على سبيل المثال: السيد جلال الدين مدني، **حقوق أساسي در جمهوري إسلامي إيران** «***الحقوق الأساسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية***»، ج5؛ عبد =

ونستنتج كذلك من دراستنا للمصدرين المذكورين بشكل إجماليّ أنّ المسائل الثلاث وهي (**أدلّة تنصيب وليّ الأمر**) و(**شروط وليّ الأمر**) و(**صلاحيّات وليّ الأمر**) تشكّل أهمّ البحوث من وجهة نظر سماحة الإمام. أمّا المسائل الأخرى فتنضوي تحت لواء هذه المسائل بشكلٍ أو بآخر، ومنها: آلية انتخاب القائد؛ واجبات وليّ الأمر؛ مكانة القائد في النظام السياسيّ وعلاقته بالشعب والمؤسّسات الأخرى؛ الفقهاء المتعدّدون وعلاقة بعضهم ببعض من حيث الولاية؛ المحاور التي تجب مراعاتها في اتّخاذ وليّ الأمر للقرارات وغير ذلك من المسائل التي سنشير إليها في الصفحات القادمة.

وبالنّظر إلى الأسلوب الذي اتّبعه سماحة الإمام وأهميّة البحث حول ضرورة الحكومة الإسلاميّة وشكلها ومصدر مشروعيّتها ـ كما بحثنا في مقالات سابقة ـ فسوف نتناول البحوث القادمة بحسب الترتيب الذي وضعه في كتابه، في حين سنتطرّق إلى البحوث الثانويّة (الفرعية) كذلك في نهاية الأمر بتفصيل أوسع.

أدلّة ولاية الفقيه

تنقسم الأدلّة الخاصّة بولاية الفقيه إلى قسمْين رئيسيّيْن، هما: الأدلّة العقليّة والأدلّة النّقليّة. ويُضيف البعض قسماً ثالثاً يضمّ مجموعة من المقدّمات العقليّة والنّقليّة[1].

وتُعتبر بعض الأدلّة المذكورة «أدلّة فقهيّة» وبعضها الآخر أدلّة

= الحميد أبو الحمد، **مباني علم سياسيت** «*مبادئ علم السياسة*»؛ عباس علي عميد زنجاني، **فقه سياسي** «*الفقه السياسيّ*»، ج2.

(1) عبد الله جوادي آملي، **پيرامون وحي ورهبري** «*حول الوحي والقيادة*»، مقالة بعنوان **ولايت وامامت** «*الولاية والإمامة*»، ص (145).

تتعلّق بعلم «الكلام» فتُحسب على الأدلّة الكلاميّة. ويستلزم التباين بين الأدلّة الكلامية والفقهيّة وعلاقة بعضها ببعض، بحثاً مستقلاًّ وإيضاحات خارجة عن المقام الذي نحن بصدده. لكن لا بأس من ذكر هذه الملاحظة وهي أنّه على الرّغم من أنّ أيّ دليل «عقليّ» لا يُعتبر برهاناً «كلاميّاً» وأنّ أيّ دليل «نقليّ» لا يمكن اعتباره برهاناً «فقهيّاً»، إلّا أنّ الأدلّة العقليّة الثابتة والموجودة في هذا البحث مصطبغة بصبغة كلاميّة، في حين تُطرح الأدلّة النقليّة في مجال الفقه.

ومن خلال إشارته إلى القسميْن المذكوريْن من الأدلّة، وبالنّظر إلى اعتباره الدليل العقليّ دليلاً تامّاً وكاملاً، بيّن سماحة الإمام الدليل النقليّ على أنّه المؤيِّد لما يُستنتج من العقل.

لاحظ عبارات سماحته التالية التي وردت في «كتاب *البيع*»:

فإنّ لزوم الحكومة لبسط العدالة والتعليم والتربية وحفظ النظام ورفع الظلم وسدّ الثغور والتصدّي لاعتداء الأجانب من أوضح أحكام العقول...، ومع ذلك فقد دلّ عليه الدّليل الشرعي أيضاً[1].

وعلى الرغم من أنّ بعض الفقهاء المشهورين من أمثال المرحوم **المولى أحمد النراقي وآية الله البروجردي** قد سبقوا **الإمام الخمينيّ** إلى طرح آراء عامّة حول الدين وموضوع ولاية الفقيه وضرورتها باعتبارها ضرورة عقليّة ضمن المجموعة الدينيّة، إلّا أنّ الاهتمام الخاصّ الذي أولاه الإمام للدليل العقليّ لولاية الفقيه وشرحه للموقع البارز الذي يحتلّه موضوع ولاية الفقيه، لم يكن موجوداً في أحاديث الماضين بتاتاً.

---

(1) كتاب *البيع*، ج2، ص (462).

الدّليل العقلي لولاية الفقيه

لا شكّ في أنّ وضوح **الإمام الخمينيّ** في شرح لزوم ولاية الفقيه واستمرار تراث الإمامة بعد عصر الغَيبة، لم تُبق مجالاً لأيّ غموض أو إبهام حول الموضوع، بيد أنّه في تصريح آخر له يعتبر مجرّد تصوّر ولاية الفقيه هو أمرٌ كافٍ لتصديقها؛ وعلى هذا يمكننا القول بأنّ ولاية الفقيه تحتاج إلى استدلال قابل للطّرح سواء ما يتعلّق بالموضوعات البديهيّة والضروريّة أم ما يخصّ مستوى تلك الموضوعات. أو بعبارة أخرى، إنّ الدليل العقليّ ليس سوى منبّه للموضوع الضروريّ والبديهيّ، ويكفي في تصديقه تصوّر ولاية الفقيه.

وبالنسبة إلى بديهيّة مسألة ولاية الفقيه قال الإمام:

فولاية الفقيه ـ بعد الإمعان في جوانب القضية ـ ليست أمراً نظرياً يحتاج إلى برهان[1].

أمّا في ما يتعلّق بتوضيح دليله العقليّ فيقول بشكل عامّ:

دلائل الإمامة هي نفسها دلائل وجوب الحكومة بعد غيبة وليّ الأمر الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف)[2].

وحول بسط هذه القضية، وضمن نظرة عامّة إلى الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالماليات (نقصد الشؤون الاقتصاديّة بشكل عامّ)، وكذلك إلى السياسة والحقوق التي لا تقبل النّسخ، يقول سماحة الإمام:

إنّ استمرار تلك الأحكام يقضي بضرورة الحكومة والولاية اللتين تضمنان حفظ سيادة القانون الإلهي وتتكفل بتطبيقه، ولا يمكن تطبيق أحكام الله إلّا بهما. عدا ذلك فإنّ حفظ النظام

(1) المصدر نفسه، ج2، ص (467).

(2) المصدر نفسه، ج2، ص (461).

هو من الواجبات الأكيدة، واختلال أمور المسلمين من الأمور المبغوضة، ولا يقوم ذا ولا يسدّ عن هذا إلّا بِوالٍ وحكومة. مضافاً إلى أنّ حفظ ثغور المسلمين عن التهاجم وبلادهم عن غلبة المعتدين واجب عقلاً وشرعاً، ولا يمكن ذلك إلّا بتشكيل الحكومة، وكلّ ذلك من أوضح ما يحتاج إليه المسلمون، ولا يعقل ترك ذلك من الحكيم الصانع[1].

بعد ذلك يقوم سماحة الإمام بتبيان وتوضيح شروط الوالي إضافة إلى صلاحيّاته في ضوء الدليل العقليّ، حيث يقول:

فالعقل والنّقل متوافقان في أنّ الوالي لا بدّ وأن يكون عالماً بالقوانين وعادلاً في الناس وفي إجراء الأحكام. وعليه، يرجع أمر الولاية إلى الفقيه العادل، وهو الذي يصلح لولاية المسلمين[2].

وللمزيد من خصائص تقريره العقليّ حول لزوم وجود الوليّ الفقيه والحكومة الإسلاميّة، نلقي نظرة على تقريرَيْن آخرَيْن أحدهما للمرحوم **النّراقي** والآخر **لآية الله البروجردي**.

كتب **المولى أحمد النّراقي** في كتابه «***عوائد الأيام***» *يقول:*

ممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ أمر كان كذلك لا بدّ وأن ينصّب الشارع الرؤوف الحكيم عليه والياً وقيّماً ومتولياً (بحسب قاعدة اللّطف)، والمفروض عدم دليل على تنصيب معيّن، أو واحد لا بعينه، أو جماعة غير الفقيه. وأمّا الفقيه، فقد ورد في حقّه ما ورد من الأوصاف الجميلة والمزايا الجليلة، وهي

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص (465).

كافية في دلالتها على كونه منصوباً منه. إنّ بعد ثبوت جواز التولّي له، وعدم إمكان القول بأنّه يمكن أن لا يكون لهذا الأمر من يقوم له، ولا متولّ له، نقول: إنّ كلّ من يمكن أن يكون ولياً ومتولياً لذلك الأمر ويحتمل ثبوت الولاية له، يدخل فيه الفقيه قطعاً[1].

أمّا الاختلاف الذي يمكن ملاحظته بين ما قاله سماحة الإمام وبين المرحوم **النراقي**، هو أنّ الإمام لا يعتبر شروط الوالي (الفقيه والعادل) من باب (القدر المتيقَّن) كما يقول بذلك المرحوم **النراقي**، بل بحكم العقل. ورغم أنّ التصريحيْن ينتهيان إلى نقطة واحدة، إلّا أنّ وجه الاستدلال الذي قدّمه الإمام يتميّز بفاعليّة أكبر، وأقلّ ما يمكن قوله هو أنّه وبعد بطلان الدليل الاحتماليّ الخاصّ به يمكنه التمسّك والاستدلال بالأسلوب الذي عرضه **النّراقيّ**.

أمّا **آية الله البروجردي** فلم يكتف بالبحث عن الحكم في ذلك، بل كان يسبر الروايات وإثبات وجود النّصوص في ذلك. وقد قدّم سماحته ثلاث مقدّمات كما يلي لإثبات دليله:

1 ـ توجد في المجتمع بعض الواجبات الخاصّة المتعلّقة بالحكومة وليس بالأفراد؛ إنّ ذلك ليس من واجب كلّ فرد من الأفراد بل هو واجب يقع على عاتق القائم على أمور المجتمع وممثّله.

2 ـ إنّ الدين الإسلامي هو دين سياسيّ واجتماعيّ، ولا تقتصر أحكامه على العبادات فقط، فهو (أي الإسلام) لم يُهمل الأمور الاجتماعيّة أبداً.

3 ـ كان الرّسول (ص) في صدر الإسلام هو سائس المسلمين ومن

---

(1) المولى أحمد النراقي، *عوائد الأيام*، ص (188).

بعده الأئمّة الأطهار (ع) ومن قاموا بتنصيبه. إذاً لا بدّ من أنّ (زرارة) وأمثاله قد سألوا الأئمة (ع) حول الحكم أو الحكومة في عصر الغيبة، ولا بدّ من أن الأئمّة كذلك أجابوهم بتنصيب الفقهاء. لكنّ تلك الروايات مفقودة ولم يبق منها سوى الرواية المقبولة والرواية المرفوعة. إذاً ـ وبعد هذه المقدّمات ـ فالأمر لا يعدو أن يكون أحد ثلاث: إمّا تنصيب غير الفقيه؛ أو عدم التّنصيب؛ أو تنصيب الفقيه. ولأنّ بطلان الأمر الأوّل والثاني واضح، إذاً لا بدّ من أنّ يكون الأمر هو تنصيب الفقيه[1].

إنّ ما ذكره **الإمام الخمينيّ** في بعض استدلالاته يُشبه تماماً ما جاء به **آية الله البروجرديّ**. وعلى الرغم من أنّ البرهان العقليّ ـ الكلاميّ المذكور أعلاه يرفّ بظلاله على الحكم الفقهيّ لولاية الفقيه (واجب المجتهد وواجب الناس)، وفي ضوء البرهان نفسه تتّضح المسائل المتعلّقة بولاية الفقيه وتصبح مبرهنة كذلك، رغم هذا كلّه، فإنّه عند مقارنة ذلك مع البراهين النقليّة والأدلّة الفقهيّة لولاية الفقيه، فإنّها تكون مرجّحة ومفضّلة بشكل خاصّ، وذلك لأنّ النظرة العامّة والتصوّر الذي يُقدَّم عن الإسلام في ضوء الدليل المشار إليه يصبح سبباً لفهم الروايات الخاصّة بالحكومة والولاية بشكل أفضل وأنسب.

وبعبارة أخرى، في حال غياب هذا البرهان والنظرة العامّة تصبح إمكانيّة تصوّر «ولاية الفقيه» من خلال الروايات أمراً بعيد المنال، كما هو حال الفقهاء الذين عاشوا في القرنيْن الماضييْن، عندما لم يستطيعوا الوصول إلى شيء سوى الولاية على القضاء وما شابه ذلك عند مطالعتهم لبعض الروايات كالمقبولة والمرفوعة، ولم يتمكّنوا من

---

(1) *البدر الزاهر* (تقريرات دروس آية الله البروجردي بقلم حسين علي منتظري، من ص «51» إلى «54» بتصرّف).

العثور على أثر لتنصيب وليّ الأمر على المسلمين في تلك الروايات[1].

الدّليل النقليّ لولاية الفقيه

تُعتبر «**الأدلّة النقليّة**» من المستندات الأساسيّة في البحوث الفقهية. وهي تشتمل ـ في مقابل الدليل العقليّ ـ على ثلاثة أدلّة هي: **الكتاب والسُّنة والإجماع**، إلّا أنّه لا وجود لدليل الإجماع بين أدلّة ولاية الفقيه. وعلى الرّغم من عدم وجود معارض لبعض شؤون ولاية الفقيه مثل التصرّف في أمور الحسبة، وأنّه يمكننا القول بأنّ هذا المقدار من الصلاحيّات يحظى بإجماع محقَّق، إلّا أنّ موضوع بحثنا هنا (إثبات منصب ولاية الفقيه بمفهومه الواسع) وهو أمرٌ طالما أكّد عليه الإمام، لم يحظ بالإجماع المطلوب، إضافة إلى أنّ سماحته أحجم عن التمسّك بذلك.

هذا، ولم يستدلّ الإمام كذلك بالآيات القرآنيّة الشريفة على الموضوع الذي نحن بصدده[2]. ومع أنّ البعض كان يسعى من خلال استناده إلى الآية الشريفة ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[3] إلى إثبات وجود دليل على ولاية الفقيه في القرآن الكريم[4]، إلّا أنّ

(1) أنظر: *التنقيح* (تقريرات دروس آية الله الخوئيّ بقلم ميرزا علي الغروي التبريزي)، ج1، بحث موضوع شؤون الفقهاء، ص (419) وما بعد.

(2) لكنّه بالطّبع أشار إلى الآيات الشريفة من (57) إلى (59) من سورة النساء ضمن استناده إلى مقبولة عمر بن حنظلة، إلّا أنّ سياق كلامه في الاستناد إلى مضمون الآيات المذكورة إنّما هو لفهم المقبولة بشكل أفضل، ولم يعتبر تلك الآيات دليلاً مستقلاً لإثبات ولاية الفقيه.

(3) سورة الأنعام: الآية (59).

(4) أحمد آذري قمّي، **ولايت فقيه از ديدگاه قرآن كريم** «*ولاية الفقيه في منظار القرآن الكريم*»، ص (70) فما بعد.

قلّة من الفقهاء قاموا بالاستعانة بآيات القرآن الكريم لإثبات مبدأ ولاية الفقيه. (من الواضح أنّ الاستناد إلى الآيات في نفي بعض الصفات أو إثبات شروط وليّ الأمر، هو موضوع آخر يختلف عن هذا الذي نحن بصدده).

أمّا الآية الشريفة الوحيدة التي تمسّك بها البعض فهي:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾[1]

ولقد تمّ تفسير الآية الشريفة المذكورة بتفاسير عديدة ومتباينة وخاصّة ما يتعلّق منها بموضوع «**أُولِي الأَمْر**»؛ فأمّا مفسّرو الشيعة عموماً فقد فسّروا عبارة «**أُولِي الأَمْر**» بالأئمّة المعصومين (ع) وذلك وفقاً للروايات المأثورة[2]، وأحياناً بحسب القرائن التي تتضمّنها الآية الشريفة. وأمّا أهل السنّة فمنهم من فسّرها بمطلَق الأمير أو الحاكم استناداً إلى بعض الروايات[3].

وهناك تفسير ثالث اعتبر أنّ عبارة «**أُولِي الأَمْر**» تشمل كلّ الحكّام الصالحين، لذلك فإنّ الآية الشريفة تفيد كذلك لزوم اتّباع الفقهاء جامعي الشرائط. وعلى الرّغم من أنّ هذا التفسير حظيَ بقبول بعض المفكّرين الشيعة المعاصرين[4]، إلّا أنّ معظمهم رَجّح التفسير الأوّل.

---

(1) سورة النساء: الآية (59).

(2) السيد محمد حسين الطباطبائيّ، «***الميزان في تفسير القرآن***»، ج4، من ص (413) إلى (415).

(3) جلال الدين السيوطيّ، «***الدرّ المنثور***»، ج2، ص (176).

(4) أنظر كتاب: «***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة***»، حسين علي منتظري، ج1، ص (437) و(438).

روايات الخاصّة حول ولاية الفقيه

استند **الإمام الخمينيّ** إلى العديد من الروايات، وفي ما يلي نشير إليها بإيجاز:

1) مرسلة الصّدوق

قال: **وقال أمير المؤمنين (ع): قال رسول الله (ص): اللّهمّ ارحم خلفائي. قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي، يَروون حديثي وسنّتي**[1].

وعلى الرغم من أنّ الاستدلال برواية واحدة يلزمه صحّة «السّند» وقوام «الدّلالة»، وقد نوّه سماحته إلى أنّها رواية «مرسلة»، وليست واضحة لدينا طرق نقلها، وبالتالي فإنّ صحة السّند مخدوشة، أقول رغم ذلك كلّه، إلّا أنّه وبالنّظر إلى كون الرواية «مستفيضة»، وخصوصيّة مراسيل الصّدوق مع وجود الأسناد الحتميّة والقطعيّة (أي قول الصّدوق: «قال رسولُ الله» لا قوله «رُوِيَ عن رسول الله»)، اعتبر الإمام الرواية موثّقة ومعتمدة. ومن خلال بحثه لنصّ الرواية ناقش أيضاً مفهوم «الخليفة» ووجوده في الولاية والحكومة معتبراً أنّ القدر المتيقّن لمدلولها هو الولاية والحكومة على الأقلّ.

وأمّا احتمال أن لا يكون المراد بـ (الخليفة) هم الفقهاء الجامعين للشرائط (كأن يكون المراد من كلمة «الخليفة» هو المعصوم (ع) أو مطلَق الرّواة مثلاً) فإنّ كليهما مرفوض من قِبَل الإمام، ولإثبات استظهاره استند سماحة الإمام إلى القرائن الداخلية للرواية. هذا، ولم يُقدّم توضيحات أكبر حول كون الولاية والحكومة هما على الأقلّ القدر المتيقّن في حال غياب «الخلفاء» في الولاية أو الحكومة، لكنّ

---

(1) محمّد بنْ الحسن الحُرّ العامِليّ، «*وسائل الشيعة*»، ج18، ص (65).

تلميذه ومن خلال بحث مستقلّ له في هذا الباب، وفي إشارة له إلى المناصب الثلاثة التي كان النبيّ (ص) يمتلكها وهي:

أ) تبليغ الآيات والأحكام الدينيّة وإرشاد الناس.

ب) الفصل في الدّعاوى والقضاء بين الناس.

ت) القيادة والولاية على الناس وتدبير أمورهم.

أقول، أضاف تلميذ الإمام قائلاً:

وإطلاق الخلافة عنه (ص) يقتضي العموم لجميع الشؤون الثلاثة لو لم نَقل بكون الأخير هو القدر المتيَقَّن، إذ المعهود من لفظ الخلافة عنه في صدر الاسلام كان هو الخلافة عنه في الرّياسة العظمى على الأُمّة وتدبير أمورهم[1].

والحقيقة أنّ دليل شمول مفهوم «الخلفاء» لمنصب الحكومة والولاية هو أسلوب استخدام هذا المفهوم والتبادر العرفيّ من إطلاق كلمة «الخليفة» في زمن صدور النصّ.

2) رواية علي بن حمزة البطائني

قال: سمعتُ أبا الحسن موسى بن جعفر (ع) يقول: إذا ماتَ المؤمنُ بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يَعبد الله عليها، وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله، وثَلُم في الاسلام ثُلْمة لا يَسُدّها شيء لأنّ المؤمنين الفقهاء حُصون الاسلامِ كَحِصن سُورِ المدينة لها[2].

---

(1) حسين علي منتظري *«دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة»*، ج1، ص (463).

(2) *«أصول الكافي»*، ج1، ص (38).

ومن الواضح أنّ استخراج مفهوم (ولاية الفقيه) من الرواية أعلاه رهنٌ ببيانها وتفسيرها تفسيراً خاصّاً، وهو ما كان الإمام يتوافر عليه بسبب نظرته الشموليّة نحو الإسلام. أمّا كيف يمكن للشخص أن يكون (حصناً للإسلام)، وفي أيّة ظروف فذلك يتوقّف على تفسيرنا لـ (جوهر الإسلام). وقد برّرت العبارات التالية للإمام في تفسيره للإسلام، استدلاله بهذه الرواية، فحول حقيقة الإسلام يقول سماحته:

الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الأسلام، وهي شأن من شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأمور آلية لإجرائها وبسط العدالة، فكون الفقيه حصناً للإسلام كحصن سور المدينة لها لا معنى له إلّا كونه والياً له نحو ما لرسول الله وللأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) من الولاية على جميع الأمور السّلطانية[1].

3) موثّقة السَّكوني

عن أبي عبدالله (ع) قال: قال رسول الله (ص): الفُقهاءُ أُمناء الرُّسل[2] ما لم يَدخلوا في الدّنيا...[3].

ويتشابه وجه الاستدلال الذي قدّمه سماحة الإمام هنا تماماً مع ما ذكر في الرواية السابقة، فلا حاجة بنا إلى الإسهاب.

---

(1) الإمام الخمينيّ، «*كتاب البيع*»، ج2، ص (472).

(2) «*أصول الكافي*»، ج1، (46)

(3) أمّا نصّ الرواية فهو: «علي، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله (ع) قال: قال رسول الله (ص): الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل يا رسول الله: وما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم».. [المترجم].

4) التوقيع المنسوب لمولانا إمام العصر والزّمان (ع)

... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله...[1].

وعلى الرّغم من أنّ سماحة الإمام قد ذكر وجوهاً متعدّدة للاستدلال بنصّ الرواية أعلاه، إلّا أنّه لم ير اعتباراً لسندها، والحقيقة أنّه لم يعتبرها دليلاً من الأدلّة المعتبرة.

5) مقبولة عمر بن حنظلة

بعدما اعتبر **الإمام الصادق** (ع) رجوع المتخاصميْن إلى السلطان الجائر واحتكامهما إليه في أيّة منازعة، في قرض أو إرث وغير ذلك، بعدما اعتبر ذلك باطلاً وحراماً، قال (ع) مجيباً على ما يجب أن يفعله الشيعة في مثل هذه الحالة:

ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكما، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنما استخف بحكم الله، وعليه رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله[2].

وفي ما يلي ننقل استدلال سماحة الإمام من خلال بيان تلميذه الذي قال:

أقول: قد صار حاصل كلامه ـ دام ظله ـ أن قول السائل: «فتحاكما إلى السّلطان أو إلى القضاة» بملاحظة أنّ فصل الخصومات كان من وظائف القضاة، وأنّ سائر الأحكام المتوقفة على إعمال القوة والقدرة كانت من شؤون الولاة.

---

(1) *«وسائل الشيعة»*، ج18، ص (101).

(2) المصدر نفسه، ص (99).

وكذا قول الإمام (ع): «فإنّما تحاكم إلى الطاغوت» حيث استعمل لفظ الطاغوت واستشهد بالآية الشريفة في سورة النساء، وكذا قوله: «إنّي قد جعلته عليكم حاكماً» بدل قوله: «قاضياً» كلّ ذلك قرينة على أنّ المقصود هو تعيين المرجع لجميع الأمور المرتبطة بالولاة التي منها القضاء. فيُراد بالحاكم مطلق من يرجع إليه في الأمور للبتّ والقرار[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه «المقبولة» هي موضع ثقة على الرغم من كونها «مقبولة» وقد كانت لها تطبيقات مختلفة في كلّ من الفقه والأصول، وقد استدلّ الفقهاء بها على التضادّ الموجود بين روايتيْن وأساليب حلّ التضادّ، وكذلك في مجال قضاء الفقهاء أو في ما يتعلّق بقاضي التحكيم، وبشكل عامّ فقد تمكّنوا من استنباط بعض الشؤون للفقهاء من تلك الرواية. لكنّ ما نلاحظه في استدلال سماحة الإمام، وكما رأينا ذلك أيضاً في الروايات التي سبقت، هو أوسع بكثير من مفهوم الرواية أو اشتمالها على الشؤون الحكوميّة.

وقد أجاب الإمام إجابة مناسبة في ذيل الرواية المذكورة في ردّه على الشّبهات التي كانت تحول دون تصوّر رُؤية واسعة وشاملة عن الرواية. ويسود الغموض والإشكال مسألة استحداث منصب الولاية في وقت لم يكن زمام الحكم بيد الأئمّة، لكنّه ومن خلال قيامه بتحليل دقيق حول شأن مشروع الحكومة وبرنامجها، يقول:

وأبو عبد الله (ع) قد أسّس بهذا الجعل[2] أساساً قويماً للأُمّة وللمذهب بحيث لو نُشِر هذا الأمر والتأسيس في المجتمع

---

(1) حسين علي منتظري، «*دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة*»، ج1، من ص (443) إلى (445).

(2) منصب الولاية.

الإسلامي، وأبلغه الفقهاء والمتفكّرون إلى الناس ولا سيّما إلى المجتمعات العلميّة وذوي الأفكار الراقية، لصار ذلك موجباً لانتباه الأُمّة والتفاتهم إليه، وخصوصاً طبقة الشبّان، فلعلّه يصير موجباً لقيام شخص أو أشخاص لتأسيس حكومة إسلامية[1].

6) صحيحة القداح

عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): . . . وإنّ العلماءَ ورثة الأنبياء؛ إنّ الانبياءَ لم يُورثوا ديناراً ولا دِرهماً ولكنْ وَرَثوا العلم؛ فمن أخذَ منه أخذَ بِحَظٍّ وافِر[2][3]

وفي ما يتعلّق بوجه الاستدلال في هذه الرواية، يقول سماحة الإمام:

ثمّ إنّ مقتضى كون الفقهاء ورثة الأنبياء ومنهم رسول الله (ص) وسائر المرسلين الذين لهم الولاية العامة على الخلق انتقال كلّ ما كان لهم إليهم إلّا ما ثبت أنّه غير ممكن

---

(1) «*كتاب البيع*»، ج2، ص (481).

(2) «*أصول الكافي*»، ج1، ص (34).

(3) أمّا نصّ الرواية فهو: «محمد بن الحسن وعلي بن محمد، عن سهل بن زياد، ومحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً، عن جعفر بن محمد الأشعري، عن عبد الله بن ميمون القداح، وعلي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن القداح، عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): من سَلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة؛ وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالِب العلم رضا به؛ وإنّه يَستغفر لطالِب العلم من في السماء ومن في الأرض حتى الحوت في البحر، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر، وإنّ العلماءَ ورثة الأنبياء؛ إنّ الانبياءَ لم يُورثوا ديناراً ولا دِرهماً ولكنْ وَرَثوا العلم؛ فمن أخذ منه أخذ بِحَظٍّ وافِر».. [المترجم].

الإنتقال، ولا شبهة في أنّ الولاية قابلة للإنتقال كالسلطنة[1].

ثمّ بعد ذلك يقوم بنقد الإشكالات الدّلاليّة.

وفي ختام الأدلّة الروائية التي أوردها، ذكر سماحته بعض الروايات التي لم تتمتّع بسند كامل من وجهة نظره، مشيراً إليها كمؤيّد فقط، لذلك فإنّنا هنا سنمتنع عن ذكرها[2].

تحليل الأدلّة الروائيّة للإمام الخمينيّ

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الروايات التي استند إليها الإمام هي نفسها التي تناولها الآخرون بالنّقد والبحث والتدقيق، ومن هنا فإنّه لا يمكن اعتباره أوّل من تطرّق إلى طرح روايات ولاية الفقيه. وقد ذُكِرت هذه الروايات وروايات أخرى بإجمال في كتاب «***عوائد الأيام***» للنراقي، فأمّا الفصل الأوّل فقد اختصّ بولاية الفقيه حيث أشار القسم الأوّل منه إلى الروايات المتعلّقة بمنزلة العلماء والفقهاء في الإسلام. والواقع أنّ جميع الروايات التسع عشرة التي نقلها **الإمام الخمينيّ** كأدلّة موجودة ضمن الروايات التسع عشرة التي أشار إليها **النراقي** في كتابه المذكور[3]. وهكذا فعل **الشيخ الأنصاري** في كتابه «***المكاسب***» حيث ذكر معظم الروايات المشار إليها[4]. أمّا **آية الله السيد أبو القاسم الخوئيّ** فقد أشار إلى جميع تلك الروايات عند بحثه لموضوع ولاية الفقيه.

لكنّ المهمّ هنا هو كيفيّة تصوّر وفهم تلك الروايات، وهذا ما

---

(1) «*كتاب البيع*»، ج2، ص (482) و(483).

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 486.

(3) المولى أحمد النراقي، «*عوائد الأيام*»، ص (187) و(188).

(4) الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب «*المكاسب*»، ج2، ص (48).

أكّد عليه سماحة الإمام بشدّة، ويُمثّل أساس الاختلاف بين نظريّته ونظريّات الآخرين. حيث يعتبر على سبيل المثال، أنّ وراثة الأنبياء هو مفهوم واسع وشامل، فقد استنتج من عبارة «الفقهاء أُمناء الرّسل» مفهوم الأمانة على مستوى الحكومة والولاية، ومن عبارة «المؤمنين الفقهاء حُصون الاسلام» مفهوم الحفاظ على الدّين كمجموعة واحدة، وذلك لأنّ الدّين بمجموعه يبقى محفوظاً في ظلّ الحكومة الدينيّة.

وخلافاً **للإمام الخمينيّ** فإنّ الفقهاء الآخرين لا يُؤمنون بشموليّة ولاية الفقيه مع تشكيكهم في إطلاق ذلك أو ظهوراته، بل رجّحوا اقتصار القدر المتيقّن فقط على الإفتاء والقضاء وأمور الحسبة وما شابهها.

وكتب **الشيخ الأنصاري** في مكاسبه ـ بعد نقله لتلك الروايات ـ يقول:

ولكنّ الإنصاف هو أنّه ـ وبعد إمعان النّظر في سياق الروايات ومتنها وذيلها المذكورة ـ يصبح من المؤكّد لدينا أنّ تلك الروايات تبيّن واجب علماء الدّين من جهة بيان الأحكام، لا أنّهم كالنبيّ (ص) والأئمّة (ع) حيث أنّه أولى بأموال النّاس منهم[1].

وتجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أنّ الاستعانة بولاية الفقيه من الروايات المذكورة في أعلاه لا يستلزم الشموليّة في الدين، لأنّ ظهور الألفاظ متعلّقة بالقرائن الداخلية للروايات . . . وغير ذلك. ومن هنا فإنّه يجوز كذلك وجود احتمالات مختلفة أو بعض الظهورات في بعض الروايات المذكورة.

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص (51).

شروط الوليّ الفقيه

كما هو معروف فإنّ وجود الصلاحيّات الواسعة والسيطرة الكاملة على إمكانات وطاقات الكثير من الأفراد، هو أمر غير صحيح خاصّة إذا لم يكن هناك ما يقيّد تلك الصلاحيّات أو يحدّ من بعضها. فهذا الأمر واضح وعقلانيّ بحيث لا يقبل الشكّ، وهو الأمر نفسه الذي دفع أغلب البلدان إلى وضع شروط مناسبة للمناصب الحكوميّة المهمّة.

فوضع الشروط الخاصّة لتقلّد منصب رئيس الجمهوريّة مثلاً أو عضويّة مجلس الشيوخ أو الشورى (في الأقطار التي تمتلك هذا النوع من المجالس)، هو أمر طبيعيّ بل وواجب كذلك.

وكما سنتحدّث بعد هذا في شؤون وصلاحيّات الوليّ الفقيه في النظام الإسلاميّ، فإنّه، بلا ريب، أعلى منصب في النظام الحكوميّ الإسلاميّ والذي يتمتّع بأكبر الصلاحيات هو منصب القائد ووليّ الأمر؛ لذلك فإنّه لا بدّ للشروط الموضوعة لهذا المنصب من أن تكون واضحة وكبيرة.

وبالنظر إلى أنّ البحوث الاستدلاليّة التي طرحها الإمام كانت في زمن يصعب فيه توقّع الوصول إلى دفّة الحكم، ولهذا السّبب فإنّ سماحته لم يُشِر خلال تلك الفترة سوى إلى الشروط الأساسيّة للوليّ الفقيه، وقلّما نجده تناول التفاصيل الضروريّة واللّازمة لذلك.

إضافة إلى هذا، فقد استدلّ بالأدلّة العقليّة والنقليّة معاً في بحثه موضوع (أدلّة ولاية الفقيه) ذاكراً أيضاً الشروط الأساسيّة الخاصّة بوليّ الأمر ولكن ضمن حدود تلك الشروط.

وعلى الرّغم من أنّ بإمكاننا ملاحظة العديد من الشروط المتعلّقة بوليّ الأمر في ثنايا كلام الإمام (والتي سوف نشير إليها خلال

حديثنا هذا)، إلّا أنّ هناك شرطين أساسيين كذلك يمثّلان محور الشروط اللّازمة لمنصب القيادة أشار إليهما بوضوح في تصريحاته، وهذان الشّرطان هما: 1 ـ **الفقاهة**، 2 ـ **العدالة**.

ويقول الإمام في هذا الخصوص:

لمّا كانت الحكومة الإسلاميّة حكومة قانونيّة بل حكومة القانون الإلهيّة الوحيدة... فلا بدّ من توافر صفتين في الحاكم هما أساس الحكومة القانونيّة، ولا يُعقل تحقّقها إلّا بهما: إحداهما العلم بالقانون (الفقه) والثانية العدالة، ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقه الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً، وإن شئت قلت: هذا شرط ثالث من أسس الشروط... وعليه فيرجع أمر الولاية إلى الفقيه العادل[1].

1 ـ الفقاهة

يبدو أنّ الشرط الأوّل والمتمثّل بـ (**الفقاهة**) هو شرط لا غُبار عليه حيث يمكن الحصول على الدّليل الدّال على ذلك من الروايات التي نقلها الإمام بنفسه واستدلّ بها، وذلك لوجود كلمة (فقيه) أو (فقهاء) في بعضها، على الرّغم من غياب هاتيْن الكلمتيْن في البعض الآخر من الروايات، وقيام سماحته بمطابقة هذه الروايات على الفقيه والحاكم الدينيّ في استدلالاته.

وبعيداً عن الأدلّة الروائية المذكورة، قدّم الإمام هذا الاستدلال العقليّ التالي بهذا الشأن:

إذا لم يكن الحاكم مطّلعاً على القضايا القانونيّة (أي الشريعة

(1) «*كتاب البيع*»، ج 2، من ص (464) إلى (466).

السماويّة) فليس جديراً بالحكم، لأنّه إذا تقلّد سيدمّر سلطة الحكومة، وإذا لم يقلّد فلن يستطيع تطبيق شريعة الإسلام[1].

إلّا أنّه صرّح شخصياً بأنّ الدليل المذكور لا يشمل المناصب الدّنيا في الحكومة، لذلك لا بدّ لأصحاب المناصب الدنيا من أن يمتلكوا الوعي اللّازم في ما يخصّ عملهم وإن كان ذلك عن طريق التقليد.

أمّا السؤال الرئيسيّ هنا فهو: هل يكفي شرط الفقاهة بالنسبة إلى العقائد، أم يجب على وليّ أمر المسلمين وقائد المجتمع أن يكون (الأعلم فقهيّاً)، ويحظى بمنزلة علميّة أرقى بين الفقهاء الآخرين؟ في ما يتعلّق بمنصب الإفتاء أو مرجعيّة التقليد (والتي تُعتبر إحدى الشؤون الخاصّة بالفقهاء) فلا خلاف تقريباً بين الفقهاء المتأخّرين من أنْ يكون مرجع التقليد أعلم أهل زمانه في فهم الدين[2]. ويقول **الإمام الخمينيّ** في كتابه «***تحرير الوسيلة***»:

يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الاحوط[3].

وكذلك في ما يتعلّق بالقاضي فقد ذكر العلماء في وجوب كونه الأعلم بين أهل بلده أو ما يقربه. وقال سماحة الإمام أيضاً بشأن هذا ما يلي:

يُشترط في القاضي البلوغ والعقل والايمان والعدالة والاجتهاد المطلق والذكورة وطهارة المولد والأعلميّة ممّن في البلد أو ما يقربه على الأحوط[4].

---

(1) الإمام الخميني، **ولايت فقيه «*ولاية الفقيه*»**، ص (38).

(2) وهناك القليل من المعاصرين من أمثال آية الله المرعشي النجفي ممّن اعتبروا كفاية شرط الفقاهة. أنظر: *الرسالة العملية لآية الله المرعشي النجفي* وحواشي *العروة الوثقى* في المسألة رقم (12).

(3) الإمام الخميني، «***تحرير الوسيلة***»، ج 1، ص (4).

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص (366).

وإذا وضعنا الفتويَيْن السابقتَيْن للإمام إلى جانب فتاواه الأخرى التي سنشير إليها لاحقاً، نستنتج منها جميعاً وجود شرط أعلميّة الفقيه الذي يجب توفّره في وليّ أمر المسلمين، أو على الأقلّ كون وليّ الأمر أعلم أهل بلده ومن هم تحت سلطته. أمّا في ما يخصّ شروط الوليّ الفقيه فيقول **الإمام الخمينيّ**:

ليس لأحد تكفّل الأمور السياسيّة كإجراء الحدود والقضاء والأمور الماليّة كأخذ الخراج والأموال الشرعيّة إلّا إمام المسلمين (ع) ومن نصّبه لذلك. في عصر غيبة ولي الأمر الإمام المهدي (عجّل الله فرجه الشريف) كان نوّابه العامة وهم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء قائمين مقامه[1].

ويُعتبر (جمع شروط القضاء) في كلام سماحته شرطاً للتصرّف في أمور المسلمين والقيادة، أمّا أحد شروط القضاء فهو أن يكون (أعلم من في البلد). وعلى هذا يبدو أنّ كلمة «البلد» في الوقت الحاضر تشير إلى الدولة بكلّ كياناتها، وإنّ تحقّق عبارة (أعلم من في البلد) في أيّ قطر من الأقطار الموجودة حالياً هو في أن يكون أعلم أهل ذلك البلد، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الحالية للحكومات الآن. (فيُرجى الانتباه لذلك!).

هذا، وقد أكّد الإمام في بعض مؤلّفاته على موضوع الأفضليّة العلميّة، كقوله مثلاً:

إلّا أنّه لا بدّ للحاكم من أن يكون الأفضل علماً[2].

وبعد مواجهته للظروف والمشاكل على أرض الواقع في هداية

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص (482).

(2) الإمام الخميني، **ولايت** ***«ولاية الفقيه»***، ص (37).

وقيادة المجتمع، بعث في الأيام الأخيرة من حياته برسالة إلى رئيس مجلس مراجعة الدستور أشار فيها إلى عدم وجوب شرط الأعلميّة بالنسبة إلى قائد النظام الإسلامي، حيث قال في رسالته المذكورة:

لقد كنتُ مؤمناً منذ البداية ومصرّاً على أنّ شرط المرجعيّة في القائد غير ضروريّ، يكفي أن يكون مجتهداً عادلاً يؤيّده الخبراء المحترمون في كلّ البلاد . . . ولقد ذكرتُ ذلك في نصّ الدستور، لكنّ الأخوة أصرّوا على شرط المرجعيّة، فوافقتُهم على ذلك؛ لكنّني كنتُ واثقاً في تلك الفترة من أنّ تطبيق هذا الشرط سيكون متعذّراً في المستقبل القريب[1].

وأمّا ما يُستنتج من البحث الاستدلاليّ لولاية الفقيه في كتاب «*البيع*» فهو شرط الفقاهة فقط وليس (الأفقه) لأنّ الإمام يصرّح في ذلك الكتاب بولاية (جميع الفقهاء)، وفي نهايته يبحث بشكل مطوّل نسبيّاً موضوع التنافس بين فقيه وآخر في أمور الولاية، لكنّه لم يعتبر أعلميّة أحدهم شرطاً لتقدّمه على الآخر، بل رجّح الأقدميّة في تطبيق الولاية[2].

وعند دمج التصريحات المذكورة أعلاه والتي تبدو متناقضة في الظاهر، يمكننا القول: لا يُشترط وجود الأعلميّة عند تطبيق الولاية في الحالات المحدودة والجزئيّة، لكن عند إدارة بلد مترامي الأطراف فإنّ المرجّح من الناحية الفقهيّة أن يكون وليّ الأمر أعلم من الآخرين إلّا إذا كان الأعلم عاجزاً عن الإدارة ولا يمتلك وعياً سياسيّاً للدفاع عن حياض الإسلام أو إدارة شؤون البلد الإسلامي، فعندئذٍ يسقط هذا الشرط.

---

(1) الإمام الخميني، «*صحيفة النور*»، ج 21، ص (129).

(2) الإمام الخميني، «*كتاب البيع*»، ج 2، ص (518) و(519).

2 ـ العدالة

مرّ بنا أنّ العدالة تمثّل شرطاً من شروط وليّ الأمر، وقد أشار الإمام في جوابه على مسألة «العدالة» كشرط من شروط وليّ الأمر في الحالات التي تُطرح فيها شبهة الاستبداد أو الظلم.

أمّا هل تحمل العدالة اللّازمة للقائد وتلك اللّازمة في سائر الشؤون الشرعيّة مفهوماً واحداً أم لا، فهذا بحث يستحقّ المناقشة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ سماحة الإمام يُفسّر «عدالة وليّ الأمر» بأنّها العدالة الموجودة في الحالات الأخرى أيضاً، وفي هذا الشأن يقول:

في ظلّ الصفات المذكورة للوليّ الفقيه... لا يمكن ارتكاب أيّ خطأ، فلو نطق بكلمة واحدة كذباً، ولو كلمة واحدة، أو خطا خطوة واحدة خاطئة فلن يكون حائزاً على تلك الولاية بعد ذلك... إنّ الفقيه الذي يتّصف بتلك الصفات هو فقيه عادل... لكنّ عدالته تسقط وتزول بكذبة واحدة، نعم، تسقط عدالته بنظرة محرّمة ينظرها إلى غير المحارم[1].

لا شكّ في أنّ الوصف المذكور يمنح النظام الإسلاميّ ميزة خاصّة، ومن وجهة نظر الإمام فإنّ الرقابة الذاتيّة (الباطنيّة) هذه (أي مراعاة العدالة) تُعتبر أفضل كابح يحول دون سقوط السلطة الإسلاميّة في وحل الفساد. ومع هذا فإنّه لم يقدّم أيّ تفسير جديد لـ«العدالة» في ما يتعلّق بمرتبة أو درجة العدالة المطلوبة للقائد، إلّا أنّه يرى أنّ شرط التقوى يسمو على شرط العدالة.

ويمثّل هذا الوصف عدم الانجرار وراء الملذات الدنيوية والإعراض عنها، وفي هذا يقول سماحته:

---

(1) الإمام الخميني، *«صحيفة النور»*، ج 11، ص (133).

الشخص الذي يريد تولّي منصب مهمّ كهذا ـ أن يكون وليّاً لأمر المسلمين ونائباً لأمير المؤمنين (ع) ومسؤولاً عن الأعراض والأموال والنفوس والمغانم والحدود وأمثالها ـ يجب أن يكون نزيهاً ومعرِضاً عن الدنيا. فذلك الذي يسعى ويجدّ لأجل تحصيل الدنيا ـ وإن كان ذلك في أمر مباح ـ ليس أمين الله، ولا يمكن الاطمئنان إليه[1].

إنّ الوصف المذكور الذي يمثّل أعلى مراتب التقوى يُعتبر لازماً وضروريّاً من وجهة نظر الإمام حتى لمرجع التقليد، ويُعتبر هذا واحداً من الخصائص التي يتميّز بها فكره حول شروط المرجعيّة والقيادة.

صلاحيّات وشؤون الوليّ الفقيه

من النادر أن نجد فقيهاً واحداً من بين الفقهاء الذين اهتمّوا بمسألة «خصوصيّات الفقيه» لا يولي، بشكل أو بآخر، «الفقيه» منزلة خاصّة، أو لا يُقرّ بأحقيّته للمنصب الشرعيّ أو الولاية أو الرعاية أو الإشراف على الأمور المختلفة. لكنّ الفرقة الوحيدة التي لا تُفرّق بين الفقيه وغيره في مختلف الشؤون الدينيّة والاجتماعيّة هم قِلّة قليلة من الأخباريّين الذين اعتبروا إناطة منصب «الإفتاء» و«المرجعيّة العلميّة» لعلماء الدين بدعة وحراماً[2].

وبعد الاعتراف بوجود الشؤون الخاصّة المتعلّقة بالفقيه، يبقى الخلاف حول حجم تلك الصلاحيّات وحدود المناصب وجواز التصرّف من خلال الولاية وتطبيقها. ولا بدّ هنا من حمل كلام

(1) الإمام الخميني، **حكومت إسلامي** ***«الحكومة الإسلاميّة»***.

(2) أنظر: ***«الفوائد المدنية»***، لمحمد أمين الاسترآبادي.

أولئك الذين يقولون بأنّ جميع الفقهاء أو أغلبهم في عصر الغيبة يؤمنون بولاية الفقيه المطلَقة[1]، لا بدّ من حمله على أنّه يشمل المراتب الدّنيا للولاية التي يوافق عليها جميع الفقهاء.

وتتباين الصلاحيات المذكورة للوليّ الفقيه في درجاتها ومراتبها، وفي الحقيقة، إنّ الدرجات المتصوّرة للولاية هي درجات متعدّدة. فالذين لم يتمكّنوا من إثبات الدرجات «الأقوى» عبر الأدلّة النقليّة أو العقليّة، فقد آثروا اختيار الدرجات «الأضعف» منها، وهؤلاء في الحقيقة لا يعترفون بولاية الفقيه بالنسبة إلى المراتب العليا، وإن كانوا قد قبلوا بولاية الفقيه في مراتبها الدّنيا[2]. وأمّا الذين اعتبروا الأدلّة العقليّة والنقليّة للدرجات المذكورة أدلّة كاملة فيبدو أنّهم لم يكونوا بحاجة إلى الإشارة إلى أدلّة الدرجات الأضعف.

لكنّ الاختلاف الأهمّ بين الفقهاء المتأخّرين هو حول مسألة «ولاية الفقيه» ضمن صلاحيّات وليّ الأمر وشؤونه، لذلك فلا شكّ في أهميّة تلك البحوث في هذا المجال.

---

(1) أحمد آذري قمّي، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهاي اسلام «*ولاية الفقيه من وجهة نظر فقهاء الإسلام*»**، ص (155) و(301).

(2) إنّ ما رُوِّجَ من قِبل البعض من أنّ المرحوم الشيخ مرتضى الأنصاري أنكر ولاية الفقيه هو باطل ولا أساس له من الصحّة متعلّلين بأنّه ينفي كذلك بعض المراتب ويؤكّد على بعضها الآخر، وأنّه بسبب نفيه للمراتب الأقوى فقد نسبوا إليه نفيه إثبات **«المراتب الأقوى للولاية»**. لكنّ العبارات التالية للمرحوم الشيخ الأنصاري تُزيل الغبار عن الموضوع المذكور؛ فهو يقول في كتابه (***المكاسب***، ج 2، ص «51») ما يلي: «ومهما يكن من أمر يتّضح ممّا قيل أنّ دلالة هذه الأدلّة تُثبت ولاية الفقيه في الأمور التي تكون مشروعيّة وجودها في الخارج أمراً لازماً ومفروضاً، بحيث إذا غاب الفقيه وجب على الآخرين القيام بتعيينه. وأمّا ما يُرتاب في شرعيّته في زمان الغيبة كتطبيق غير الإمام للحدود وغير ذلك... فلا يُستفاد من هذه الأدلّة على شرعيّته للفقيه».

ومن أجل فهم أفضل لنظريّة **الإمام الخمينيّ** في ما يخصّ شؤون وحدود صلاحيّات وليّ الأمر، لا بدّ لنا من استعراض بعض مراتب ولاية الفقيه ودرجاتها التي تصوّرها الآخرون.

فقد استعرض المرحوم **النراقي** في كتابه «***عوائد الأيام***» عشرة مناصب وشؤون للفقيه، والحالات المنفصلة عن دلالة الدّليل الكليّ والعقليّ حول ولاية الفقيه كلّ منها له نصوصه الخاصّة ويمكن إثباته بشكل خاصّ، كذلك (في ما عدا المورد العاشر الذي لا يمتلك نصّاً خاصّاً به).

وأمّا مراتب الولاية التي أشار إليها المرحوم **النراقي** فهي حسب الترتيب التالي:

1 ـ الإفتاء والمرجعيّة الفقهيّة.

2 ـ القضاء والتحكيم (منصب الحكم والقضاء).

3 ـ إقامة الحدود الإلهيّة والتعزيرات.

4 ـ المحافظة على أموال اليتامى.

5 ـ حماية أموال المجانين.

6 ـ الحفاظ على أموال الغائبين.

7 ـ الولاية في الأمور الخاصّة بالحياة الزوجيّة (كتزويج الصغار والسفهاء والطلاق في بعض الموارد).

8 ـ تأهيل اليتامى والمجانين والسفهاء.

9 ـ التصرّف في أموال الإمام المعصوم (ع)، مثل سهم الإمام وأموال الزّكاة وما شابه ذلك.

10ـ تطبيق الولاية في جميع ما كان تحت ولاية الإمام المعصوم

(في الشؤون الخاصّة بالمجتمع)[1].

ويُستفاد من الكلام المذكور أنّ الدرجات (4) و(5) و(6) و(8) هي من المستوى نفسه من حيث قوّة الولاية أو ضعفها، ويمكن إدراجها تحت عنوان الرعاية أو الإشراف على الأشخاص وأموال الغائبين والقاصرين.

أمّا مراتب الولاية المذكورة في كتاب «*أنوار الفقاهة*» فهي بحسب الترتيب التالي:

1 ـ الولاية على أموال القاصرين.

2 ـ الولاية على أخذ الخُمس والزكاة والأوقاف العامّة وصرفها في مواردها.

3 ـ الولاية على إقامة الحدود غير الداخلة ضمن القضاء.

4 ـ الولاية على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في الحالات التي تتوقّف على الضرب أو الجرح أو القتل.

5 ـ الولاية على الحكومة والسياسة والتي تشمل تنظيم المدن والدّفاع عن الحدود ومقاومة العدوّ وكلّ ما يتعلّق بالمجتمع والمصالح العامة المستندة إلى تطبيق الولاية... وهذا النوع من الولاية يمثّل أهمّ بحث في زماننا هذا.

6 ـ الولاية على الأنفس والأموال بشكل كامل، وإن لم يكن ذلك بحاجة إلى المراتب السابقة.

7 ـ الولاية على التشريع والتي تشير إلى حقّ الوليّ في سنّ القوانين وتشريعها بحسب ما يرتئيه من مصالح[2].

---

(1) المولى أحمد النراقي، «*عوائد الأيام*»، من ص (185) إلى (187).

(2) ناصر مكارم شيرازي، «*أنوار الفقاهة*»، ص (446) و(447).

ويُلاحظ أنّ صاحب كتاب «*أنوار الفقاهة*» قد أورد جميع المراتب المذكورة في المنصب الثالث من مناصب الفقيه، وهو منصب «الولاية» إضافة إلى إيراده لمنصبيْن آخرين للفقيه هما منصبا «الإفتاء» و«القضاء والحكم».

وبالنظر إلى وجود نوع من الولاية أيضاً في منصبيْ الإفتاء والقضاء، وأنّ الولاية على القضاء والحكم هو تعبير شائع في كلام الفقهاء، فإنّ فصل الإفتاء والقضاء عن مصاديق الولاية لا يُعتبر مناسباً كما يبدو على الرّغم من أنّ البحث هو بحث «لفظيّ» إلى حدّ ما، ولا يترتّب عليه شيء.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المرحوم **النراقي** لم يُشِر إلى الولاية على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في المراتب التي تستوجب الجرح أو القتل، وكذلك صاحب «*أنوار الفقاهة*» لم يذكر الولاية في الأمور المتعلّقة بالحياة الزوجيّة والولاية في تأهيل الأطفال والسفهاء، وبالنظر إلى هذيْن الموردَيْن، فإنّ الترتيب أدناه يمثّل أحد المناصب والشؤون الموجودة أو المتَصَوَّرة للفقيه.

الفرضيّات الممكنة لصلاحيات وليّ الأمر الشرعيّ

استناداً إلى ما ذُكِرَ حتى الآن والحالات الأخرى التي لم تتمّ الإشارة إليها في الكلام السابق، نستعرض الافتراضات الممكنة في الولاية الشرعيّة كما يلي:

1 ـ الولاية ضمن حدود الإفتاء (المرجعيّة الفقهيّة).

2 ـ الولاية ضمن حدود الفتوى والقضاء والحكم.

3 ـ الولاية على أموال القاصرين والغائبين.

4 ـ الولاية على تأهيل القاصرين والغائبين.

5 ـ الولاية في الأمور المتعلّقة بالحياة الزوجيّة للقاصرين والغائبين.

6 ـ الولاية على أخذ الخُمس والزّكاة وصرفها.

7 ـ الولاية في إقامة الحدود والتعزيرات الشرعيّة.

8 ـ الولاية على مراتب الجرح والقتل في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

9 ـ الولاية على الحكومة والسياسة ضمن حدود رفع الحوائج التقليديّة للبلاد (أكثر من أمور الحسبة عن لسان عموم الفقهاء).

10ـ الولاية على الحكومة والسياسة ضمن حدود القانون والميثاق العامّ لبلاد وليّ الأمر.

11ـ الولاية على الإشراف والهداية بالنسبة إلى أمور الحكومة دون الولاية على التنفيذ.

12ـ الولاية على ما وراء قوانين البلاد وضمن حدود الأحكام الفرعيّة.

13ـ الولاية على ما وراء الأحكام الدينيّة الفرعيّة وضمن إطار قوانين البلاد.

14ـ الولاية على جميع ما كان تحت ولاية المعصومين من حيث حكمهم عليه (على افتراض أنّ للمعصومين صلاحيّات تتعدّى القانون والأحكام الشرعيّة الفرعيّة).

15ـ الولاية على تشريع الأحكام وسنّ القوانين وفقاً للمصلحة.

الاختلاف في مبدأين أساسيّين مهمّيْن في صلاحيات وليّ الأمر

أحد الاختلافات الرئيسيّة في كلام الفقهاء الذين بحثوا وناقشوا مناصب الفقيه، هو: هل تُعتبر المناصب المذكورة أعلاه من باب «الولاية» ومنح منصب الإدارة إلى الفقيه، أم أنّ الفقيه يمتلك «إذن التصرّف» فقط، مع علمنا بأنّ الولاية وتنفيذ أوامره إنّما هما من جانب الشارع «المأذون» لا «المنصوب».

وفي توضيحه لهذيْن النّوعيْن من التصرّف، يقول آية الله السيد أبو القاسم الخوئيّ:

> **لم تثبت الولاية للفقيه في عصر الغيبة بدليل، وإنما هي مختصّة بالنبيّ (ص) والأئمة (ع)، بل الثابت حسبما يُستفاد من الروايات أمران: نفوذ قضائه وحجيّة فتواه، وليس له التصرف في مال القصّر أو غيره مما هو من شؤون الولاية إلّا في الأمر الحسبي، فإن الفقيه له الولاية في ذلك لا بالمعنى المدَّعى، بل بمعنى نفوذ تصرفاته بنفسه أو بوكيله وانعزال وكيله بموته، وذلك من باب الأخذ بالقدر المتيقّن لعدم جواز التصرف في مال أحد إلّا بإذنه[1].**

ومن الملاحظ أنّ هناك علاقة وثيقة بين حدود تنفيذ ولاية الفقهاء وبين التصريح المذكور، فمن المسَلَّم به أنّ الذين يعتبرون تنفيذ ولاية الفقيه من باب إذن الشارع في أمور الحسبة لا يمكنهم سوى إجازة حدود أضيق للفقيه. ولعلّ من المناسب ذِكر النقطة التالية

---

(1) ميرزا علي التبريزي الغروي، *التنقيح في شرح العروة الوثقى*، (تقريرات دروس آية الله الخوئيّ)، ج 2، ص (424).

من أجل استيعاب رأي سماحة الإمام بشكل أوضح في ما يتعلّق بحدود الصلاحيّات.

أشار أحد الكُتّاب المعاصرين إلى التباين الموجود بين التصريحيْن المذكوريّن، وفي ما يلي موجز لكلام هذا الكاتب:

1 ـ لا تُستفاد حاكميّة دين الله وإرادة الخالق في كلّ شؤون المجتمع الإسلامي من خلال الحسبة، ولكن في حال تنصيب وليّ الأمر واستناد ولايته إلى النّصوص فإنّه بالإمكان تطبيق هذا الأمر.

2 ـ لا أفضليّة لفقيه على آخر وفقاً للحسبة والإذن الذي يتمتّع به الفقيه في التصرّفات، وبالإمكان إسقاط الحقوق الماليّة للحكومة وليس من الضرورة بمكان دفع ذلك إلى فقيه واحد، وذلك خلافاً لمبدأ النصّ والاستناد إلى منصب الولاية التي يجب فيها دفع الحقوق المالية إلى الحاكم وله أفضليّة على الآخرين.

3 ـ يكون موت الفقيه سبباً لإبطال وكالة وكلائه، لكنّ موت صاحب منصب «الولاية» لا يكون موجِباً لإبطال الامتيازات الممنوحة من قبل الوليّ. وعلى هذا الأساس فالذين كانوا يقولون بمقام ولاية الفقيه لكنّهم لم يعتبروه مأذوناً في الصّرف، كالمرحوم صاحب ***«العروة الوثقى»*** والمرحوم **آية الله السيد محسن الحكيم** و**آية الله السيد كاظم شريعتمداري** و**آية الله المرعشي النّجفيّ**، هؤلاء كانوا يقولون ببقاء المنصوبين، في حين أنّ الآخرين ممّن كتبوا الحواشي على ***«العروة الوثقى»*** **كآية الله السيّد ابو القاسم الخوئيّ** و**آية الله السيد محمد رضا الگلبايگاني والشاهرودي** وغيرهم، قالوا ببقاء المنصب عملاً بالحدّ الأدنى من «الاحتياط».

4 ـ لإثبات الولاية عن طريق الحسبة وأنّ الفقيه مأذون، يمكن قبول تعدّد الفقهاء الحاكمين خلافاً لمبدأ تنصيب الولاية القائل بحكومة الفقيه الواحد.

5 ـ يُبنى تنفيذ الصلاحيات في الحسبة على حصول الضرورة والعناوين الثانويّة، لكنْ لا حاجة إلى العناوين الثانويّة مع النّص ووجود منصب الولاية.

على الرّغم من وجود إمكانية البحث والمناقشة في ما يخصّ بعض الاختلافات المذكورة، إلّا أنّنا نكتفي بما نقلناه في أعلاه مراعاة للاختصار.

حدود صلاحيّات الوليّ الفقيه من منظار الإمام الخمينيّ

ليس ثمّة مثلب أو شبهة في أن تُنسب مسألة قبول المراتب الأضعف لولاية الفقيه وموضوع القضاء والفتوى إلى **الإمام الخمينيّ** على الإطلاق، فقد أشار سماحته في العديد من المواضع إلى مناصب القضاء وإقامة الحدود وأخذ الأموال الشرعيّة والخراج والخُمس والزّكاة وصرفها في ما يخصّ مصالح المسلمين، إضافة إلى الولاية على الصغير والسفيه وغير ذلك[1].

لكنّ السؤال الأهمّ الذي يطرح نفسه في باب صلاحيّات الفقيه من وجهة نظر سماحة الإمام هو: هل هناك أيّة حدود أو ضوابط لتنفيذ ولاية وليّ الأمر، أم أنّ الصلاحيّات المذكورة له تتعدّى الأحكام الشرعيّة والدستور، وأنّها (أي تلك الصلاحيّات) تتجاوز المصالح الاجتماعيّة؟ (بمعنى، هل أنّ تنفيذ ولاية وليّ الأمر

---

(1) أنظر: *«تحرير الوسيلة»*، ج 2، ص (12) و(14) و(482)؛ *«كتاب البيع»*، ج 2، ص (466).

مشروعة وإن كانت لا تنسجم مع المصالح الاجتماعيّة؟)

كتب بعض المعارضين والمنتقدين لرأي الإمام في ما يتعلّق بحدود ولاية الفقيه (طبعاً وفق ما فهموه أو استنبطوه من آراء الإمام)، ما يلي:

بالطّبع كان لزاماً بحث ودراسة هذه البدعة الكبيرة والخطيرة بشكل كامل ومن عدّة زوايا بالنّظر إلى الآثار المدمّرة والهدّامة التي تنطوي عليها على المستوى السياسيّ والدينيّ. إنّ هذه الولاية تعني حكم الوليّ الفقيه من دون قيد أو شرط، وأنّ صلاحيّاته تتجاوز الدستور والسلطات الثلاث، وأنّ على الناس والدولة ومؤسّساتها طاعته من دون نقاش أو جدل[1].

ويبدو من الضروريّ القيام بدراسة دقيقة لصلاحيّات الوليّ الفقيه وعلاقتها بالقوانين الشرعيّة ـ الحكوميّة وغيرها، في ظلّ هذه التصريحات المعارضة والمؤيّدة لتفسير نظرة الإمام القائلة بأنّ حكم الوليّ الفقيه ليس مقدّماً على الأحكام الفرعيّة وحسب، بل هو مقَدَّم كذلك على الأصول العقائديّة، وقوله إنّ باستطاعة الفقيه تعطيل حتى أصل التوحيد بشكل مؤقت إذا ما رأى في ذلك مصلحة لازمة.

وفي ما يتعلّق بحدود صلاحيات الفقيه قال الإمام في بعض دروسه التي ألقاها في **النجف الأشرف**:

ثمّ إنّ المتحصّل ممّا ذكرنا أنّ للفقيه جميع ما للإمام (ع) إلّا إذا قام الدّليل على أنّ الثّابت له (ع) ليس من جهة ولايته (الإمام) وسلطنته، بل لجهات شخصية تشريفاً له أو دلّ الدّليل

---

(1) نهضت آزادي إيران «**حركة تحرير إيران**»، *تفصيل وتحليل ولايت مطلقه فقيه* ***«شرح وتحليل للولاية المطلقة للفقيه»***، ص (132).

على أنّ الشيء الفلاني، وإن كان من شؤون الحكومة والسلطنة، لكن يختص بالإمام (ع) وحده ولا يتعدّاه، كما اشتهر ذلك في الجهاد الابتدائي غير الدفاعي، وإن كان فيه بحث وتأمل[1].

لكنّ الإمام لم يُشِر بشكل منفصل إلى صلاحيّات المعصوم في الحكومة، بل اقتصر على ذِكر التفاصيل كأمثلة ليس إلّا. على سبيل المثال، النموذج التالي:

للفقيه العادل جميع ما للرسول (ص) والأئمة (ع) ممّا يتعلّق بالحكومة والسياسة، ولا يعقل الفرق، لأنّ الوالي - أي شخص كان - هو مطبّق أحكام الشريعة والمقيم للحدود الإلهيّة والآخذ للخراج وسائر الأموال والمتصرِّف فيها بما هو صلاح المسلمين، فالنبي (ص) يضرب الزاني مئة جلدة والإمام (ع) كذلك والفقيه كذلك، ويأخذون الصّدقات بمنوالٍ واحد، ويأمرون الناس بما يأمر به الوالي وبما تقتضيه المصالح، ويجب طاعتهم[2].

يتّضح من الكلام المذكور أنّ الوالي يمتلك حقّ إصدار بعض الأوامر عند اقتضاء المصالح. ولبيان القرارات التي يمكن لوليّ الأمر اتّخاذها وفقاً للمصالح، نشير إلى الأمثلة التفصيلية التالية:

قال الإمام في ما يتعلّق بجواز تحديد النّسل شرعاً أم لا:

أمّا ما يخصّ تحديد النّسل، فإنّ ذلك عائد لقرار الحكومة[3].

---

(1) «*كتاب البيع*»، ج 2، ص (496).

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص (467).

(3) «*صحيفة النور*»، ج 4، ص (39).

وبالنسبة إلى المَلَكيّة الخاصّة وحدودها، فإنّه على الرّغم من قول البعض بأنّها ليست مقيّدة سوى بالحدود الشرعيّة كدفع الخُمس والزكاة، إلّا أنّ الإمام يقول بهذا الشأن ما يلي:

من جملة الشؤون التي تُعتبر ضمن ولاية الفقيه بشكل تامّ... هي تحديد مثل هذه الأمور. ففي الوقت الذي فرض فيه الشارع المقدّس احترام المِلكيّة، إلّا أنّ باستطاعة وليّ الأمر وضع الحدود والقيود الخاصّة على هذه المِلكيّة المحدودة المشروعة إذا ما اعتبرها مخالفة لمصالح الإسلام والمسلمين، ومن ثمّ مصادرتها بحكم الفقيه[1].

سؤال: تتمّ المصادقة على بعض القوانين داخل المجلس لتسيير أمور البلاد، مثل القوانين الخاصّة بالتهريب والمكوس والمخالفات المروريّة والقوانين الخاصّة بالبلدية، وبشكل عامّ الأحكام السلطانيّة. ومن أجل أن يلتزم الناس بهذه القوانين فإنّ هناك بعض القوانين التي تُعاقب المخالفين. فهل تُعتبر هذه العقوبات شرعيّة من باب التعزير؟ وهل يمكن اعتبار الأحكام الشرعية الخاصّة بالتعزيرات شاملة لذلك من حيث الكمّ والنّوع أمّ أنّ هناك قسماً آخر منها يشمل ذلك؟

الجواب: **إنّ الأحكام السلطانية خارجة عن مجال التعزيرات الشرعية؛ ففيما يتعلّق بحكم الأوّل بالإمكان معاقبة المخالفين بالعقوبات الرادعة بأمر الحاكم أو نائبه[2].**

ويتّضح تماماً ممّا قيل في السطور السابقة أنّ صلاحيّات الوليّ الفقيه ـ أو بعبارة أدقّ صلاحيّات المعصوم (ع) ـ لا تحدّد في إطار الأحكام الأوليّة والثانويّة، بل إنّ باستطاعة وليّ الأمر التقرير إذا

---

(1) المصدر نفسه، ج 10، ص (138).

(2) المصدر نفسه، ج 19، ص (262) و(263)

اقتضت المصلحة بشأن تنفيذ بعض العقوبات (على أساس قرار حكوميّ)، أو تحديد بعض المباحات الشرعيّة مثل تحديد النّسل ومنع تزايد عدد السكّان، أو تحديد بعض الأحكام الوضعيّة كالمِلكيّة الخاصّة.

لكن، بطبيعة الحال، إنّ كلّ هذه الأمور لا تعني خروج الحاكم الدينيّ عن إطار القوانين الدينيّة، حيث اعتبر الإمام أنّ تنفيذ تلك الأمور مرتبط بالمصلحة في الموارد الفرعيّة والجزئيّة أو ضمن إطار المباحات حيث يُعتبر الحاكم مخيّراً في إصدار الحكم الإلزاميّ. وفي ما يتعلّق بمحور حكومة الأنبياء، قال الإمام:

إنّ الله [تعالى] هو الحاكم في الحكومة الإسلاميّة، ولم تكن الحكومة يوماً لأحد من دون الله ولن تكون. حتى الأنبياء وأوصياء الأنبياء لم يكونوا سوى المنفّذين لقوانين الله وتابعين للقوانين الدينيّة. فما كانوا ليفرضوا حكماً غير حكم الله سبحانه؛ لكنّهم كانوا بالطّبع يتدخّلون في الفروع والأمور الجزئيّة[1].

ليس المقصود بالتدخّل في الأمور الجزئيّة الوارد في كلام **الإمام الخمينيّ** هو شأن تشريع الأحكام الشرعيّة التي تتعلّق بالنبيّ لأنّ الإمام بيّن المسألة المذكورة للأنبياء وخلفائهم معاً، وبالتالي فإنّ المقصود بالتدخّل في الأمور الجزئيّة ليس سوى القرارات الحكوميّة والسلطانيّة. وقد تبيّن في الكلام الذي ذكره الجمع بين الدّين واتّباع القانون الدينيّ ووجود الأحكام السلطانية في الحكومة.

ونستنتج ممّا قيل حتى الآن ما يلي:

---

(1) المصدر نفسه، ج 11، ص (123) (بتصرّف).

أوّلاً: تتساوى صلاحيّات الفقيه والمعصوم (إذا كان حاكماً).

ثانياً: ليست صلاحيّتهما ضمن إطار الأحكام الفرعيّة، وفي حال اقتضت المصلحة سواء في الأمور الجزئيّة أم الفرعيّة فإنّ كليهما يمتلك الحقّ والقدرة على إبقاء القانون في حدود المباحات أو تعطيل الأحكام الشرعية الجزئيّة أو تحديدها.

هذا، وعلى الرّغم من استخدام سماحة الإمام تعبير الولاية «المطلقة» و«العامّة»[1] للفقيه في «*كتاب البيع*» لكنّ التّصميم الجادّ وبيان مصاديقه لم يتحقّق إلّا في السنوات الأخيرة من عمره الشريف.

وبعدما بيّن وجهة نظره في جوابه على رسالة وزير العمل في ما يتعلّق بجواز وضع الشروط الإجباريّة على أرباب العمل الذين يستفيدون من الخدمات الحكوميّة، مجيزاً وضع تلك الشروط شرعاً، قام مجلس صيانة الدستور بالاستفسار من سماحته، وبعدما أجاب على الاستفسار المذكور، تحدّث **آية الله الخامنئيّ** موضّحاً رسالة مجلس صيانة الدستور ورأي الإمام، قائلاً:

إنّ قيام الحكومة الإسلاميّة بتعيين الشروط الإجباريّة لا يعني التلاعب بالقوانين والأحكام الموجودة في الإسلام... فلقد قال الإمام أنّه بإمكان الحكومة فرض أيّة شروط على ربّ العمل، وليست هذه الشروط كأيّة شروط، بل هي الشروط التي تكون ضمن إطار الأحكام التي فرضها الإسلام وليس أبعد من ذلك. وقد سأل سائل يقول: البعض يستنبط من كلامكم أنّه يمكن نقض بعض القوانين مثل قوانين الإجارة والمزارعة والأحكام الشرعيّة والفتاوى المقبولة والمسَلّم بها، وأنّه بإمكان الحكومة وضع الشروط خلافاً للأحكام

---

(1) «*كتاب البيع*»، ج 2، ص (483) و(529).

الإسلاميّة. لقد قال الإمام: إنّما هي إشاعة لا غير؛ انظروا كيف أنّ هذه القضيّة واضحة وشاملة[1].

وأمّا **الإمام الخمينيّ**، وعلى الرّغم من الظروف الحسّاسة التي كان يمرّ بها المجتمع في فترة الحرب، فقد أزال الشكّ والغموض والتصورّات الخاطئة من أذهان المسؤولين، وقال في كلام صريح له يبيّن حدود الولاية وكما يلي:

يتبيّن من تصريحات جنابكم في صلاة الجمعة أنّكم لا تعرفون أنّ الحكومة تعني الولاية المطلقة الممنوحة من لدُن الله سبحانه وتعالى إلى نبيّه الكريم (ص) والتي تمثّل أهمّ الأحكام الدينيّة والمقدّمة على جميع الأحكام الدينيّة الفرعيّة؛ وعبّرتم بما يخالف تماماً كلّ ما قلته من أنّ «الحكومة تمتلك الصلاحيّة ضمن إطار الأحكام الدينيّة». إذا كانت صلاحيّات الحكومة تنحصر ضمن إطار الأحكام الدينيّة الفرعيّة فمعنى ذلك أنّ الحكومة الدينيّة والولاية المطلقة المفوّضة للنبيّ الأكرم (ص) لا أساس لها من الصحّة، ... إنّ الحكومة التي تمثّل شُعبة وجُزءً من الولاية المطلقة لرسول الله (ص) تُعتبر أحد الأحكام الإسلاميّة الأوليّة، وهي مقدَّمة على جميع الأحكام الفرعيّة بما فيها الصلاة والصوم والحجّ ...، بإمكان الحكومة منع أيّ أمر سواء أكان عباديّاً أم غير عباديّ، طالما كان مخالفاً لمصلحة الإسلام.

إنّ ما يشاع من أنّ المزارعة والمضاربة وما شابههما تزول مع وجود تلك الصلاحيّات، فإنّني أُعلنها صراحة بأنّه حتى لو افترضنا صحّة هذا الأمر فإنّ تلك الصلاحيّات إنّما هي من حق الحكومة،

---

(1) صحيفه (*جمهوري إسلامي*)، العدد الصادر بتاريخ 2 ـ 1 ـ 1987م، ص (9).

وهناك مسائل وأمور أخرى أكبر من هذه لا أريد الإطالة في شرحها[1].

ولم يعد هناك أيّ لبس بعد الذي قاله سماحة الإمام من أنّ الحكومة الإسلاميّة ووليّ الأمر يتمتّعان بصلاحيّات واسعة، بحسب رؤية الإمام، ويُطلق على صلاحيّات وليّ الأمر من هذا الباب عنوان الأحكام الحكوميّة.

ربّما توحي بعض العبارات المذكورة أنّ **الإمام الخمينيّ** قد أعاد النّظر في ما يتعلّق بمبادئ صلاحيّات وليّ الأمر، بيد أنّ ما بيّنه في الرسالة المذكورة لا يعدو كونه شرحاً وتفصيلاً للموضوعات التي كان قد صرّح بها بشأن ولاية الفقيه، خاصّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار بعض الأمور مثل صلاحيّات الحكومة في تجديد المِلكيّة وتحديد النّسل ووضع التعزيرات الحكوميّة وما إلى ذلك.

هذا، ويجب أن لا نغفل عن نقطتيْن أساسيّتيْن عند تفسير الحدود المذكورة، وهما:

أوّلاً: ليس لزاماً أن تكون الأوامر الحكوميّة حكماً أوليّاً أو ثانويّاً، بل إنّ هناك بعض الأوامر الحكوميّة التي لم تَثبُت على عناوينها بمقتضى موضوعاتها، ولم تُدرج تحت أيّ عنوان إحصائيّ ثانويّ مثل قاعدة «لا ضرر» أو «لا حرج» . . .إلخ. وفي ما يتعلّق بالتعزيرات وقوانين البلدية وغيرها، فإنّ الإمام ـ وكما أشرنا إلى ذلك سلفاً ـ يقول:

> **«إنّ الأحكام السلطانيّة هي أحكام أولية، وهي خارج مجال التعزيرات الشرعيّة»**[2].

---

(1) «*صحيفة النور*»، ج 20، ص (170) و(171).

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص (138).

وكذلك الحال بالنسبة إلى جباية الأموال (غير الخُمس والزّكاة الشرعيّة)، فقد اعتبرها الإمام كذلك من الأحكام الشرعيّة الأوليّة خلافاً للذين اعتبروها حكماً ثانوياً، وأشكلوا على تلك الأموال مع غياب شروط الحكم الثانويّ. هذا في الوقت الذي ثبت فيه بوضوح أنّ الأموال تمثّل جزءً من الأوامر الحكوميّة حيث يتمّ تعيين مقدارها أو ضرورتها في الأصل بواسطة الحاكم الإسلاميّ.

في ضوء هذه النقطة، يبدو أنّ التفسير التالي للولاية المطلقة للفقيه لم يكن متطابقاً مع ما يعنيه الإمام. فقد كتب صاحب «*أنوار الفقاهة*» تحت عنوان «**كشف النقاب عن وجه الولاية المطلقة**» يقول:

وإذا قلت: قد ورد في بعض كلام السّلف أنّ ولاية الفقيه هي ولاية مطلقة ولا تتقيّد بأيّ قيد أو شرط، قلنا: نعم، هي كذلك، لكنّ مرادهم من الإطلاق هو أنّ ولاية الفقيه ليست مقيّدة بالضرورة أو الاضطرار أو ما شابههما[1].

ثمّ يشير الكاتب إلى استخداميْن لتعبير (العناوين الثانويّة) حيث يتساوى في أحدهما «العنوان الثانويّ» مع موارد الاضطرار والضرورة والحرج، فيما أطلق الأحكام الثانويّة الأخرى لتشمل كلّ ما ثبت على الموضوع بالنّظر إلى العوارض والطوارئ، وبعض العناوين مثل الضرر والضرار والضرورة والاضطرار، والعسر والحرج والتقيّة، ومقدّمة الواجب والحرام، وقاعدة المهمّ والأهمّ، وأمر الوالد ونهيه، والنّذر والقسم والعهد، أشار قائلاً:

إنّ خروج ولاية الفقيه عن الأحكام الأوليّة والثانوية لا معنى

---

(1) ناصر مكارم شيرازي، «*أنوار الفقاهة*»، «*كتاب البيع*»، الجزء الأوّل، ص (550).

له بالمفهوم الثاني، فهي (أي ولاية الفقيه) تنخرط ضمن إطار الأحكام الدينيّة الفرعيّة[1].

ويبدو أنّ الاستخدام الثاني، أي «العناوين والأحكام الثانوية»، هو مصطلح غير شائع، كما أنّ الإمام لا يحبّذه لأنّه يستلزم أن تكون الأوامر الحكوميّة داخلة في الأحكام الثانويّة دائماً، في حين يُعرّف الإمام الأوامر الحكوميّة بأنّها أحكام أوّليّة[2].

ومن البديهيّ، أنّ الأحكام السلطانيّة كذلك تنسجم مع ما يراه الحاكم الإسلاميّ من مصلحة وضمن حدود الحفاظ على الحدّ الأعلى من الأحكام الفرعية (وفقاً لمبدأ مراعاة المصلحة). لذلك فإنّ العبارات التالية التي ذكرها مؤلّف «*أنوار الفقاهة*» وهي قوله:

إنّ ولاية الفقيه تدور حول محور إصلاح المجتمع الإنساني من خلال تطبيق الأحكام الإلهيّة الأوّليّة والثانوية، ولا شيء سوى ذلك . . . ، إذا تجاوزت الولاية حدود الأحكام الأوّليّة والثانويّة الإسلاميّة، لم تعد ولاية إسلاميّة، ومن الواضح أن ليس للفقيه ولاية بكل ما يرغب ويشتهي[3].

كلام لا يدلّ على التأمّل في المحاور الخاصّة باتّخاذ الفقيه للقرارات، وإلّا فإنّ الحكم بموجب المصالح التي يقتضيها المجتمع الإسلاميّ لا تختلط إطلاقاً مع ما يرغب فيه الفقيه ويشتهي. أمّا الاحتمال الآخر فهو أنّ المؤلّف اعتقد شيوع المصطلح الذي استخدمه في الأحكام الثانويّة، وعلى هذا الأساس قال رأيه المذكور. وكتب فقيه معاصر آخر مبرّراً «**الأحكام السلطانية**» بقوله:

---

(1) المصدر نفسه، ص (550).

(2) «*صحيفة النور*»، ج 19، ص (263).

(3) *أنوار الفقاهة*، «*كتاب البيع*»، ص (549).

«الأحكام السلطانية» هي أحكام عادلة وزمانيّة [وليست أبديّة] من قبيل الصّغريات، وهي أمثلة للأحكام الكليّة الشاملة والتي ألهمها الله سبحانه نبيّه (ص).

إذن، فالرّوح الحاكمة على مجتمع المسلمين ليست إلّا ما أنزله الله تعالى حتى في ما نسميها بالأحكام الثانويّة ربما، فإنّها أيضاً مستفادة من كبريات كلّية أنزلها الله تعالى على نبيّه الكريم (ص)[1].

ويتبيّن من خلال عبارات الفقيه المذكور أنّ الأحكام السلطانيّة ليست نفسها الصغريّات والمصاديق الخاصّة بالأحكام الكليّة، لكن بما أنّها تأخذ مصالح الأمّة الإسلاميّة بعين الاعتبار فهي مرتبطة بشكل أو بآخر بالروح الحاكمة للكليّات الإسلاميّة، فهي إذاً تندرج ضمن الصغريّات. وفي الوقت نفسه اعتبر هذا الفقيه الأحكام السلطانيّة ـ كما فعل **الإمام الخمينيّ** ـ موضوعاً منفصلاً عن الأحكام الأوليّة والثانويّة.

ثانياً: المصلحة محور صدور الأحكام (الأوامر) الحكوميّة.

على الرّغم من أنّ المصلحة تمثّل بحدّ ذاتها باباً واسعاً، ويُطرح الكثير من الأسئلة مطروحة حولها وحول حدود تعيينها المصلحة وضوابطها . . . وغير ذلك، غير أنّه يُستَشفّ من تصريحات الإمام وسيرته أنّ الأوامر الحكوميّة إنّما تصدر وفقاً للمصالح الاجتماعيّة للإسلام والمسلمين والمجتمع الإسلاميّ.

لذلك فإنّ جواب السؤال القائل: هل يتصرّف الحاكم الإسلاميّ في الأموال أو الأنفس بناءً على مصلحته الشخصيّة أم مصلحة فرد

---

(1) حسين علي منتظري، *«دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة»*، ج 2، ص (10).

من أفراد الأمّة؟ هو النّفي وإن كان المعصومون (ع) يمتلكون حقّ التصرّف في أموال الناس وأعراضهم بحسب آراء الأغلبية من العلماء (في ما عدا **الآخوند الخراساني** كما ورد في ***«حاشية المكاسب»***) حتى مع وجود مصالحهم الشخصيّة؛ إضافة إلى أنّ التصرّف في ما يتعلّق بهم (ع) ليس مقيّداً بمصلحة المجتمع الإسلاميّ عموماً. وأمّا هذه الصلاحيّة فهي ناشئة من الناحية السلطانيّة التي يمتلكونها، ولهذا فإنّ الفقيه لا يمتلك مثل تلك الصلاحيّة، بل يحكم ضمن المصالح الاجتماعيّة.

ويظهر من سيرة الإمام أنّ المقرّر للمصلحة كذلك هو الوليّ الفقيه، على الرّغم من أنّ بإمكانه التشاور مع الآخرين أيضاً.

ولمزيد من التوضيح حول صلاحيّات الوليّ الفقيه وتفسير نظريّة الإمام، نستشهد بما قاله أحد تلامذته في مؤتمر الفكر الإسلاميّ الذي عُقِدَ عام (1989م) والذي ربّما يبدو أكثر انسجاماً مع آراء الإمام[1]. وبالنّظر إلى هذه الخصوصيّة ننقل هنا مقتطفات ممّا قاله تلميذ الإمام:

> **الأوامر الحكوميّة هي الأوامر التي تُصدرها الحكومة من أجل إدارة البلاد والمجتمع وهي لازمة للولاية. أمّا مصاديقها فهي كالتالي:**

أ) تُعتبر جميع الأحكام والقوانين التي تشرّع من قِبل الحكومة ووليّ أمر المسلمين بهدف تحديد كيفيّة تطبيق الأحكام الأوليّة والثانويّة، مثل الأوامر الخاصّة بالجهاد أو الدّفاع الإسلاميّ، وكذلك الأحكام والواجبات المتعلّقة بمجريات

---

(1) السيد حسن طاهري خرّم آبادي، مجموعة *مقالات المؤتمر الثامن للفكر الإسلامي*، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، ص (13) فما بعد.

القضاء؛ وجميع الأحكام والسياسات والبرامج الخاصّة بالأحكام الأوليّة والثانويّة، تُعتبر جميعها أوامر حكوميّة سواء أكان الطرف الذي يقوم بتطبيقها هم الناس أو الحكومة.

ب) في ما يتعلّق بالحالات التي لا تنطوي على حكم إلزاميّ (كالوجوب أو الحرمة) والأمور التي تُعتبر مباحة في الشّرع أو أنّها تتمتّع بالأولويّة، لكنّ مصلحة المجتمع الإسلاميّ تقتضي منع ذلك الأمر المباح أو وجوبه، مثل القوانين الخاصّة بالمرور.

ج) مسؤوليّة تطبيق الأحكام الأوليّة والثانويّة وتحديد موضوعاتها.

د) التزاحم بين الأوامر الحكوميّة والأحكام الأوليّة مثل منع الحجّ مؤقّتاً.

هـ) الولاية والإشراف على الأموال والنفوس ضمن حدود مصلحة الأمّة والمجتمع الإسلاميّ.

ثمّ أشار تلميذ الإمام إلى بعض الأمثلة التي وردت في رسالة الإمام إلى رئيس الجمهوريّة وقتئذٍ (والتي بحثناها في الصفحات السابقة)، معتبراً تلك الأمثلة مثالاً لواحد من الأمور الخمسة المذكورة أعلاه.

وأمّا الحالات التي ذكرها الإمام على أنّها نقض لنظريّة «**ولاية الفقيه ضمن حدود الأحكام الفرعيّة**» فهي كالآتي:

1 ـ إنشاء الطرق التي تستلزم التصرّف بأحد المنازل أو حرمته.

2 ـ الخدمة الإلزامية وإرسال الجنود المكلّفين إلى جبهات القتال.

3 ـ منع دخول أو خروج العملة الصّعبة.

4 ـ منع دخول أو خروج أيّ نوع من أنواع البضائع أو السّلع.

5 ـ منع الاحتكار في ما عدا حالتيْن أو ثلاث (ويُقصد بذلك الحالات المنصوص عليها).

6 ـ المكوس والضرائب.

7 ـ منع الزيادة الفاحشة للأسعار.

8 ـ تحديد أسعار السّلع.

9 ـ منع انتشار المخدّرات ومحاربة الإدمان بكلّ الوسائل في ما عدا المشروبات الكحوليّة.

10ـ منع حمل السلاح[1].

إنّ ذِكر الحالات أعلاه يمثّل بياناً للأمور الواضحة التي تُضطرّ إليها الحكومة، خاصّة إذا كانت لا تندرج في أيّ إطار للأحكام الفرعيّة. ولا شكّ في أنّ جواز مثل هذه الأمور يشير إلى تقدّم الأوامر الحكوميّة على الأحكام الفرعيّة إذا ما حدث بينهما أيّ تزاحم.

خلاصة بحث حدود صلاحيّات الوليّ الفقيه

نوجز في ما يلي صلاحيّات الفقيه قدر تعلّق الأمر بحدود التصرّف ورعاية القوانين الدينيّة وهي كالآتي:

1 ـ يمتلك الحاكم الإسلاميّ حقّ الولاية والتصرّف في جميع الشؤون المتعلّقة بالحكومة وإدارة المجتمع، لذلك فإنّ القضاء وتطبيق الحدود الشرعيّة والتعزيرات وقيمومة الصغار والمجانين

---

(1) *«صحيفة النور»*، ج 20، ص 170.

وأموال الغائبين، إضافة إلى البتّ في المراتب الحساسة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك ممّا أسلفنا ذكره، كلّ هذه تُعتبر من أمثلة حدود صلاحيّة الفقيه الحاكم لكنّ ولاية الحاكم ليست محدودة بأيّ من تلك.

2 ـ لا يتدخّل الحاكم الإسلاميّ في الحالات المتعلّقة بالأمور الشخصيّة للناس حيث لا وجود لمصلحة المجتمع أو الحكومة فيها، إذ يقتصر عمله على الإشراف على تطبيق الأحكام والمسائل الاجتماعيّة.

3 ـ يجب على الحاكم مراعاة الأحكام الشرعيّة الكليّة، وأمّا في التفاصيل والفروع، فيرفع الحاكم يده عن الأحكام التفصيليّة بالتناسب مع المصلحة إلّا إذا اقتضت المصلحة الاجتماعيّة للمجتمع الإسلاميّ شيئاً أو أمراً آخر.

4 ـ في ما يخصّ حدود تعيين المصلحة وضوابطها، لم يبيّن الإمام أمراً معيّناً، ولكن إذا نظرنا إلى سيرته خلال فترة حكمه التي دامت عشر سنوات يتبيّن لنا أنّه وعلى الرّغم من إمكانيّة التشاور مع أهل الخبرة في مختلف المواضيع، لكنّ المهمّ هو المصلحة أو الاطمئنان بوجود المصلحة بحسب رؤية الفقيه.

5 ـ بإمكان الحاكم توكيل شخص آخر إذا ارتأى في ذلك مصلحة أو ضرورة بالنسبة للأحكام الثانويّة أو الكيفيّة والأسلوب الخاصّ بتطبيق الأوامر الحكوميّة. ويمكننا ملاحظة هذه النقطة بالذات في سيرة الإمام من خلال توكيله الأغلبيّة في مجلس الشورى الإسلاميّ لتحديد الضرورة أو المصلحة[1].

---

(1) المصدر نفسه، ج 15، ص (188).

6 ـ لا تُعتبر الأوامر الحكوميّة أوامر أو أحكاماً ثانويّة أو أوليّة؛ بالطّبع إنّ مبدأ الحكومة والولاية هو بمثابة حكم أوليّ، وكذلك الأوامر الحكوميّة فهي بصفة «الحكم الأوليّ» وليست الحكم الأوليّ بالذات. وهذه النقطة بالأخصّ لا بدّ من تحليلها عند البحث في المبادئ والآراء الفقهيّة للإمام.

حدود صلاحيّات الفقيه من وجهة نظر المفكّرين الآخرين

ذكرنا في ما سبق رأي سماحة **الإمام الخمينيّ** بشأن حدود الصلاحيّات والشؤون المتاحة للفقيه؛ ويمكن اعتبار ما قيل حتى الآن نظرية حول حدود صلاحيّات الفقيه. وقد اتّفق رأيه مع آراء بعض المفكّرين ممّن سبقوه أو تلوه. وهناك آراء أخرى لعلماء آخرين حول حدود الصلاحيّات، وبصرف النّظر عن النظريّات التي تُعتبر حدود صلاحيّة الفقيه مقتصرة فقط على أمور الحسبة أو رعاية القاصرين وغير ذلك ـ والتي تمثّل الحدّ الأدنى من الصلاحيّات تقريباً والمقبولة من عموم الفقهاء ـ بصرف النّظر عن تلك النظريّات سنشير إلى عدد آخر من النظريات الرئيسيّة التي تتناول الموضوع نفسه.

أ) رأي مؤلّف «*دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة*»

مرّ علينا في الفصل السابق أنّ أساس شرعيّة وليّ الأمر في عصر الغيبة الكبرى مستمدّة من الانتخاب وذلك بحسب رأي **آية الله حسين علي منتظري**، الذي يقول بعد نقله لرأي كلّ من الشيعة والسنّة ما يلي:

> **والحقّ هو الجمع بين القوليْن بنحو الطوليّة. فإنْ كان من قبل الله تعالى نصب لذلك ـ كما في النبيّ (ص)، وكذا في الأئمة الإثني عشر عندنا ـ فهو المتعيّن للإمامة، ولاتنعقد الإمامة**

لغيره مع وجوده والتمكّن منه. وإلّا كان للأُمّة حقّ الإنتخاب، ولكن لا مطلقاً بل لمن وجد الشرائط والمواصفات المعتبرة. ولعلّ إمامة الفقهاء في عصر الغيبة من هذا القبيل.

ولا يعتبر **آية الله منتظري** كذلك ولاية الفقيه ولاية مطلقة في ما يتعلّق بحدود الصلاحيّات، ففي الاستفتاء الذي أدلى به رداً على سؤال: هل يمكن للقائد السياسيّ للمجتمع أن يكون حاكماً مطلقاً على أموال المسلمين وأنفسهم؟ أجاب قائلاً:

لا، ليست مطلقة وتفصيل ذلك مذكور في كتاب *ولاية الفقيه* حيث يتعذّر ذِكره في هذه الرسالة الموجزة[1].

وفي كتابه «***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة***» كذلك اعتبر حدود الحكومة الإسلاميّة مقيّدة على الرغم من أنّه لم يُشِر صراحة بالنّفي أو الإثبات إلى الولاية المطلقة للفقيه. وهو يقول بهذا الخصوص:

إنّ الحكومة الإسلاميّة بشُعبها الثلاث: التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة تكون في إطار قوانين الإسلام وموازينه وليس لها أن تتخلّف عمّا حكم به الإسلام قيد شعرة. فالحكومة مشروطة مقيَّدة، والحاكم في الحقيقة هو الله تعالى والدّين الحنيف بتشريعاته الجامعة[2].

في ضوء الشرط المذكور فإنّ مجموعة صلاحيّات وليّ الأمر في ما يتعلّق بجميع الأمور اللّازمة للحكومة واسعة وليست محدّدة ببعض شؤون المعصومين، لهذا ولمّا كانت ولاية الحاكم تتشابه مع ولاية

---

(1) حسين علي منتظري، رسالهء استفتاءات «*رسالة الفتاوى*»، ص (107).

(2) «*دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة*»، ج 1، ص (538).

النبيّ (ص) والإمام (ع) بخصوص الشؤون الحكوميّة، فإنّ **آية الله المنتظري** يوافق أستاذه في هذه النّظرة.

والآن، هل تؤدي مسألة مراعاة القوانين إلى تحديد صلاحيّات وليّ الأمر أم أنّ هذا الأخير هو فوق الدستور؟ الجواب: يمكننا الإشارة بهذا الشأن إلى احتماليْن اثنيْن وفقاً لمبدأ الانتخاب، وهما:

1 ـ يُعتبر مبدأ انتخاب وليّ الأمر فقط من حقّ الشعب، وأمّا حدود صلاحيّات وليّ الأمر فقد عيّنه القانون الإلهيّ، مثله في ذلك كمثل الشروط اللازمة للقائد ووليّ الأمر. وفي هذه الحالة، حتى إذا قبلنا بمبدأ الانتخاب، فإنّه لن يكون من هذه الناحية أيضاً أيّ إلزام على القائد، بل سيتمّ تعيين حدود صلاحيّاته من قِبل الشرع.

2 ـ إنّ معيار الصلاحيّات إنّما يكون ضمن حدود عقد البيعة، لذلك، فإذا قام الناخبون بانتخاب وليّ الأمر وفقاً للشروط فعندئذٍ ستكون الولاية مقيّدة بتلك الشروط.

أمّا مؤلف كتاب «***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة***» فيؤيّد الولاية في الاحتمال الثاني ضمن الحدود الزّمنية بشكل كامل، لذلك فهو يعتبر الولاية محدودة بزمن تكون الأُمّة فيه قد فوّضت أمر الولاية، بقوله:

> **نعم، لو كان الانتخاب مؤقتاً فالولاية تنقضي بانقضاء الوقت، كما لا يخفى**[1].

وبالنسبة إلى الشرط القائل: هل يمكن للأُمّة إلزام وليّ الأمر بضرورة أن يُنتخب أعضاء المجلس من قِبلها؟ فإنّ كلام صاحب

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص (576).

كتاب «*دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة*» يشير إلى تردّده في جواز هذا الاشتراط على القائد، ويُستفاد من ذلك الشكّ في إلزام القائد عند عقد البيعة بأيّ شرط كان. ويقول صاحب الكتاب المذكور بهذا الشأن ما يلي:

بيد أنّ الإمام العادل إذا رأى عدم تهيّؤ الأُمّة لانتخاب الأعضاء، أو لم يكن لهم وعي سياسيّ لانتخاب الرّجال الصالحين، أو كانوا في معرض التهديد والتطميع وشراء آرائهم، بذلك كان للإمام الذي فرض علمه وعدله وحسن ولايته انتخاب الأعضاء بنفسه. اللّهم إلّا أن يُشترط عليه حين انتخابه على القول بصحته كون انتخاب فريق الشورى بيد الأُمّة لا بيده، فتدبّر[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ مبدأ الانتخاب يعني أن تكون حدود صلاحيّة ولاية الفقيه وتنفيذها بيد الشعب أو أهل الحلّ والعقد الذين انتخبوه، وأنّه لا يمتلك حقّ الولاية في البلاد أو المدن التي لم يشترك أحد في انتخابه.

من هنا يبدو أنّ المفكّرين الآخرين الذين أيّدوا مبدأ الانتخاب كذلك يعتبرون أنّ حدود صلاحيّات (الفقيه) مقيّدة بالقوانين والأُطُر التي يحصل فيها الانتخاب.

أمّا صاحب كتاب «*الفقه ـ السياسة*» فيقول:

تمتلك الحكومة صلاحيّة سنّ القوانين وتطبيقها ولكن ضمن الإطار الذي تتّفق عليه الأمّة والمتمثّل بالدستور والدّين

(1) المصدر نفسه، ج2، ص (63).

والعادات والتقاليد والأعراف الشبيهة بالقانون وغير المدوّنة كما هو الحال في بريطانيا[1].

ب) رأي مؤلف كتاب «تنبيه الأُمّة وتنـزيه الملّة»

كتب **الميرزا النائينيّ** مؤلّف كتاب «***تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة***» حول حدود صلاحيّات الحاكم والسلطان الإسلاميّ ـ ضمن رفضه الولاية الكيفيّة ـ قائلاً:

أمّا القسم الثاني من الحكومة [الحكومة غير المستبدّة] فهو أن لا يكون مقام المَلَكيّة والقاهريّة والفاعليّة والحاكميّة الكيفيّة داخلاً فيها، ويكون أساس الحكومة قائماً على أداء تلك الواجبات والمصالح النوعيّة المتوقّفة على وجود الحكومة وكيانها فقط، ويكون استحواذ السلطان أو الحاكم بالقدر نفسه ولا يتجاوز تصرّفه عن ذلك الحدّ[2].

وفي بحث آخر مستقلّ بيّن **الميرزا النائينيّ** رأيه في ولاية الفقيه، حيث اعتبر ثبوت ولاية الأئمّة للآخرين أمراً غير ممكن وذلك ضمن اعترافه بالشُّعبِ الثلاث لمراتب الولاية، وشكّك كذلك في اختصاص الولاية للفقيه بمعنى إدارة البلاد وضبط الحدود وتنظيم المدن والجهاد والدّفاع، لكنّه اعتبر منصب القضاء والإفتاء وأمور الحسبة حقّ مسلّم للفقيه[3]. إلّا أنّه وبعد قبوله للوالي والحاكم، حدّد مجال صلاحيّتهما كما هو واضح في عباراته التي ذكرناها.

ج) رأي آية الله الشهيد الصّدر

يعتقد **آية الله محمّد باقر الصّدر** أنّ تطبيق الشؤون الحكوميّة ليس

---

(1) السيد محمّد الشيرازي، «*الفقه ـ السياسة*»، ص (258).

(2) محمّد حسين النائينيّ، «*تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة*»، ص (11).

(3) حاشية الميرزا النائينيّ على مكاسب الشيخ الأنصاريّ، **بحث في ولاية الفقيه**.

من شأن الفقهاء، ويوافق على ولايتهم إلى الحدّ الذي يتعلّق بتطابق الشريعة مع القضايا الإنسانيّة الضروريّة.

ويقول **الشهيد الصدر** في كتابه «***الإسلام يقود الحياة***» والذي انتهى من تصنيفه في الأيام الأولى التي تلت انتصار النهضة الإسلاميّة في إيران:

> **إنّ النيابة العامّة تُعتبر من حقّ المجتهد العادل، وذلك وفقاً لما قاله إمام العصر والزّمان (عجّل الله تعالى فرجه الشريف): «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجة الله» ويدلّ هذا الكلام على كون (رواة الحديث) مرجعاً في أيّ حادثة تحدث بمقدار ما يتعلّق بضمان تطبيق الشريعة في حياتنا، وذلك أنّ الرّجوع إلى هؤلاء من حيث إنّهم رواة الحديث، وقد أوكل إليهم حامل الشريعة تلك الولاية. وبعبارة أخرى، فهؤلاء هم المسؤولون عن تطبيق الشريعة في شؤون المجتمع، ومن هذه الناحية فإنّ لهم حقّ الإشراف الكامل[1].**

لو تأمّلنا كلام **الشهيد الصّدر** سيتّضح لنا أنّ الحقّ الذي اعترف به للفقهاء في ما يتعلّق بالحكومة يقتصر على حقّ «الإشراف» إضافة إلى بيانهم تطابق الشؤون الحكوميّة مع الشريعة أو عدمها، وهي وظيفة تشبه إلى حدّ ما وظيفة مجلس صيانة الدستور ولكن ضمن حدود جميع القوانين والتصرّفات وليس فقط ضمن حدود القوانين العادية التي يصادق عليها المجلس.

وتبدو نظريّته هذه نظريّة وسطاً بعض الشيء، وتشير إلى الاعتدال

---

(1) السيد محمّد باقر الصّدر، «***الإسلام يقود الحياة***»، ص (22) ـ (23).

بين الولاية الكاملة لغير الفقيه وولاية الفقيه، وبرأيه أنّ الأمور التنفيذيّة هي بيد ممثّلي الشعب إلى الحدّ الذي تحتاج إليه الحكومة التقليديّة (وإن لم يكن أولئك الممثّلون فقهاء)؛ وأمّا مهمّة الإشراف فتقع على عاتق الفقيه الجامع للشرائط.

ونجد تشابهاً في بعض آراء الإمام بالنسبة إلى حدود صلاحيّات الفقيه وشؤونه مع النظريّة المذكورة **للشهيد الصّدر**. وقد أشار الإمام إلى هذا الموضوع في موضعيْن من كتابه «*كشف الأسرار*» حيث قال:

> **. . . إنّنا عندما نقول بأنّ الحكومة والولاية هما من اختصاص الفقهاء في هذا الزمان، فإنّنا لا نعني بذلك أن يكون الفقيه ملكاً وعسكريّاً. . . بل نقصد بذلك أنّه كما يتمّ تشكيل المجلس التأسيسيّ من أفراد الشعب. . . وأنّ هذا المجلس يقوم بتشكيل الحكومة وتغيير النظام الملكيّ واختيار شخص للحكم، وكما هو الحال أيضاً مع تشكيل مجلس الشورى. . . فما الضير في أن يضمّ هذا المجلس بعض المجتهدين المتديّنين، العدول، العارفين بأحكام الله، البعيدين عن الأهواء النفسانيّة، وأن يقوم هؤلاء بانتخاب سلطان عادل [ليس فقيهاً] لكي لا يتخطّى قوانين الله وحدوده، وأن يحترز من ارتكاب الظلم والجور.**

وكذلك إذا ضمّ مجلس الشورى في بلدنا فقهاء بين صفوفه أو أن يكون تحت إشرافهم، كما يصرّح القانون بذلك، فما الضير في ذلك؟[1]

وفي عباراته التالية يشير بصراحة أكبر، فيقول:

---

(1) الإمام الخميني، «*كشف الأسرار*»، ص (184).

نحن لا نقول أنّ تكون الحكومة بيد الفقيه، بل نقول على الحكومة الالتزام بالقوانين الدينيّة التي تصبّ في مصلحة البلاد والناس، وذلك لن يكون ممكناً إلّا من خلال إشراف رجال الدّين (الفقهاء) كما صادقت عليه الحكومة الدستوريّة وأكّدت عليه.

نحن لا نقول إنّ على الشاه أن يكون فقيهاً... بل نقول ينبغي له أن لا يتجاوز حدود الفقه الذي يمثّل القانون الرّسميّ للبلاد.

وقد استمرّ الإمام إلى ما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران يؤكّد على أنّ حدود صلاحيّات وليّ الأمر تنحصر في الإشراف على حُسن التطبيق، والإشراف على رئيس الجمهوريّة وغير ذلك، عندما كان يردّ على المعارضين لولاية الفقيه. يقول في هذا الشأن:

إنّ ولاية الفقيه هي ولاية على الأمور والشؤون لئلّا تخرج عن مسارها الطبيعيّ، والإشراف على المجلس وعلى رئيس الجمهوريّة... وكذلك الإشراف على جميع الدوائر والمؤسّسات[1].

لكنّ تحديد صلاحيات الفقيه في مجرّد الإشراف كما في العبارات أعلاه، لا ينسجم مع ما ورد عنه في بحوثه الإستدلاليّة وخاصّة في سيرته العمليّة أثناء ممارسته لمنصب القائد. وما نُقل عنه في كتابه «***كشف الأسرار***» أيضاً يُشير إلى أنّ مهمّة الإشراف على الحكومة هي في الواقع الحدّ الأدنى من وظائف الفقيه، وقد اعتبر في الكتاب المذكور أنّ الحكومة في بعض الحالات هي من حقّ الفقيه، لكنّه عرض نظريّة الحدّ الأدنى على افتراض عدم إمكانيّة تحقيق حكومة الفقهاء من الناحية التقليديّة. وقد قدّمنا توضيحات أكثر

---

(1) الإمام الخميني، «*صحيفة النور*»، ج 10، ص (29).

حول ذلك في بداية هذا الفصل (بحث المرحلة الأولى من آراء الإمام حول ولاية الفقيه).

أمّا العبارة الأخرى التي قالها الإمام بعد انتصار الثورة حول «الإشراف» فتبدو أنّها كانت إشارة إلى بعض شؤون الفقيه، خاصّة وأنّ سماحته كان يمارس ما هو أوسع من الإشراف في الحكومة عند تصريحه بتلك العبارة.

وواضح أنّ مستوى الإشراف هو من نوع الإشراف الاستصوابيّ أو التصويبيّ (على الأقلّ في عبارات الإمام)، وهو إشراف ينطوي أيضاً ـ بنحو ما ـ على الولاية. (فالمراقب إمّا أن يكون أخباريّاً أو استصوابيّاً. فأمّا المراقب الاستصوابيّ فهو الذي يؤيّد ما يراه صواباً، وأمّا المراقب الأخباريّ فهو الذي لا تتسبّب عدم موافقته في إحداث خرق في عمل العاملين)[1].

صلاحيّات الوليّ الفقيه في ما يتعلّق بالقوانين الأساسيّة والعاديّة

تُطلق كلمة «**القانون**» في الوقت الحاضر على العديد من المسمّيات، لكن بالنسبة إلى أيّة حكومة محدّدة بإيديولوجيّة معيّنة ـ مثل حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة في **إيران** ـ فإنّه بالإمكان تصوّر إحدى الحالات الثلاث التالية عند استخدام كلمة «القانون» والمطالبة باتّباعه أو الموافقة عليه أو نقضه:

1 ـ القانون الإلهيّ أو الأوامر التي أُبلِغَت إلى النبيّ (ص) بواسطة

---

(1) محمّد جعفر جعفري لنگرودي، **ترمينولوژى حقوق «*معجم مصطلحات الحقوق*»**، ص (706) ـ (707).

الوحي، والتي يُشار إليها على أنّها الأصول الدينيّة والمذهبيّة. وكما ذكرنا في الصفحات السابقة، فإنّ الحكومة الدينيّة مقيّدة بهذا القانون، وهكذا كانت الحكومات الإسلاميّة نوعاً ما في العصور الأولى، حيث أطلق عليها البعض اسم (حكومة القانون) أو **النوموكراسيّة (Nomocracy)**[1]. وقد أسهبنا الشّرح في نظريّة **الإمام الخميني** حول صلاحيّات وليّ الأمر والقوانين الشرعيّة في السطور السابقة.

2 ـ الدستور أو القانون المدَوَّن والذي يشكّل الإطار الخاصّ بتحديد الأهداف والأركان والمسؤوليّات في أيّ نظام سياسيّ، ويصادق عليه الشعب أو السلطة الحاكمة. ولكن، هل يُعتبر وليّ الأمر أو السلطة الحاكمة بشكل عامّ ملزمَيْن باتّباع الدستور؟ هل يفرض إصرار الشعب على الدستور وانتخاب المسؤولين أو القائد، هل يفرض على وليّ الأمر التزاماً معيّناً؟ الجواب: المسَلَّم به هو إذا كان الدستور مخالفاً للقوانين الإسلاميّة (أي القانون بالمفهوم المذكور في الفقرة «1» أعلاه) فليس هناك أيّ التزام يُذكر.

في هذا الخصوص يقول الإمام:

سوف نتحدّث معهم ـ مع المسؤولين في الحكومة ـ وفقاً للمبدأ القائل (ألزِموهُم بِما ألزَموا عليه أنفُسَهم) وهذا لا يعني أنّ الدستور [في زمن الشاه] يُعتبر حجّة، بل إنّ العلماء حينما يناقشون الأمر عن طريق القانون فلأنّ المادة الثانية من ملحق الدستور تلغي أيّ قانون يكون مخالفاً للقرآن، وإلّا فمالَنا

---

(1) دادود رسائى، **حكومت إسلامي از نظر ابن خلدون «*الحكومة الإسلاميّة من وجهة نظر ابن خلدون*»**، ص (99).

والقانون؟ إنّنا نتحدّث بقانون الإسلام، ها هم علماء الإسلام وها هو القرآن الكريم، ها هم علماء الإسلام والأحاديث النبويّة، ها هم علماء الإسلام وأحاديث الأئمّة الأطهار (ع). فكلّ ما كان موافقاً للدين ومطابقاً للإسلام سنذعن له ونطأطئ له الرأس بكلّ تواضع وخشوع، وما كان مخالفاً للدين والقرآن الكريم فسنعارضه حتى ولو كان الدستور ذاته أو المعاهدات الدوليّة[1].

هذا الكلام وإن كان يتناول موضوع الدستور في العهد الشاهنشاهيّ إلّا أنّ العبارات الأخيرة برأيه تحمل معنى عاماً وشاملاً، حيث بيّن سماحته الشيء نفسه وبصراحة في ما يخصّ قانون الجمهوريّة الإسلاميّة كذلك، بقوله:

يجب أن يكون الدستور وسائر القوانين الأخرى في هذه الجمهوريّة قوانين إسلاميّة ومستندة إلى الإسلام مئة في المئة.

وعلى هذا فقد أكّد أيضاً على ضرورة اختيار خبراء مطّلعين على الإسلام وعلومه بهدف كتابة الدستور بقوله:

يجب أن يطرح الخبراء بالإسلام آراءهم بالنسبة إلى القانون الإسلامي، فدستور الجمهوريّة الإسلاميّة هو قانون الإسلام.

ويبدو أنّ إلزام القائد ووليّ الأمر بالدستور رهن بشكل تامّ بكيفيّة حصوله على المشروعيّة. وقد بيّنا في الفصل السابق رأيَيْن مشهورَيْن في ما يتعلّق بمشروعيّة النظام الإسلامي؛ فإذا قلنا بأنّ تنصيب وليّ الأمر هو تنصيب إلهيّ، وأنّه يستمدّ مشروعيّته من الأعلى، فمن الواضح أنّه لن يكون مقيّداً بأيّ شيء سوى القانون

---

(1) الإمام الخميني، *صحيفة النور*، ج 1، ص (17).

الإلهيّ؛ بل إنّ الدستور نفسه في هذا النوع من الأنظمة يكتسب مشروعيّته من تأييد وليّ الأمر، والقائد الذي يتمّ انتخابه بهذا النّحو (على الرّغم من أنّ الدستور قد أشار كذلك إلى مجموعة من الصلاحيّات التي تتعلّق به) لا يخضع لأيّ إلزام بالتقيّد.

وعلى العكس من ذلك، إذا اعتبرنا أنّ مصدر مشروعيّة وليّ الأمر هو انتخاب الشعب أو الفقهاء المنتخبون من الشعب، واعتبرنا كذلك أنّ الفقيه الذي لا يتمّ انتخابه لا يمتلك أيّة ولاية شرعيّة وأنّ الشعب أو ممثّليه هم المانحون للولاية، ففي هذه الحالة فإنّ التزام القائد أو أيّ مسؤول آخر بالدستور أو أيّة وثيقة أو معاهدة ثنائية تمّ على أساسها انتخاب القائد، سيكون ملزماً.

ويوضح كلام الإمام التالي حول أعضاء المجلس، هذا الأمر بشكل لا لبس فيه، بل ويبدو أنّ هذا الكلام يشمل المناصب الأخرى كذلك، مؤيّداً بجلاء نتيجة البحث الخاصّ بالقائد على أساس المبدأ الثاني، فهو يقول:

> **إنّ أيّ اقتراح أو مشروع يتقدّم به عضو أو مجموعة من أعضاء المجلس فيه مخالفة للإسلام يُعتبر لاغياً ومخالفاً لنهج ومسيرة الشعب والجمهوريّة الإسلاميّة. وفي الأساس، إنّ وكالة الأعضاء الذين يتمّ انتخابهم وفقاً لهذا [وفقاً للدستور والقوانين الأخرى في البلاد] هي وكالة مقيّدة بقيود الجمهوريّة الإسلاميّة، ولذلك فإنّ طرح أيّ رأي أو مناقشة المقترحات المخالفة للإسلام أو المعارضة للنظام الجمهوريّ يمثّل خروجاً وتجاوزاً لحدود الوكالة الممنوحة لهم.**

إنّ نظرة فاحصة في نهج الإمام وسيرته العمليّة تكشف عن نقطة هامّة وهي أنّه لم يكن مقيّداً ـ في بعض الحالات ـ بالدستور، وكان يتّخذ بعض القرارات التي تتجاوز حدود القانون. ولعلّ أبرز الشواهد

على تلك الحالات والتي أثارت حفيظة وعتب بعض أعضاء مجلس الشورى الإسلامي هو تأسيسه لما يسمّى بمجلس تشخيص مصلحة النظام الذي تكفّل بمسألة البتّ في القضايا العالقة بين مجلس الشورى الإسلاميّ ومجلس صيانة الدستور، وبعث مجموعة من أعضاء مجلس الشورى الإسلاميّ برسالة إلى الإمام يستفسرون فيها عن هذا الإجراء بقولهم:

إنّ مجلس تشخيص مصلحة النّظام الذي أُنيطت به مسؤوليّة التّحكيم والتعديل النهائيّ للمقرّرات التي يختلف بشأنها مجلس الشورى الإسلاميّ ومجلس صيانة الدستور، أصبح يقوم حاليّاً بسنّ القوانين، والأهمّ من ذلك فإنّ مشاريع القوانين المقدَّمة إلى المجلس المذكور تخلو من أيّة مقرّرات أو مقدّمات يتضمّنها أيّ مشروع قانون مقدّم عن طريق القنوات القانونيّة(1).

وقد أجاب **الإمام الخمينيّ** على الرسالة المذكورة مؤيّداً وجود إشكال في هذا الأمر، بقوله:

إنّ ما تحدّثتم به صحيح تماماً؛ ونحن عازمون إن شاء الله على جعل الوضع في جميع المجالات يسير ضمن إطار الدستور وحدوده. إنّ ما تمّ اتّخاذه من خطوات خلال هذه السنوات يتعلّق بموضوع الحرب، فقد كانت مصلحة النظام والإسلام تقتضي حلّ المعضلات القانونيّة بأسرع ما يمكن لمصلحة الشعب والإسلام(2).

---

(1) صحيفة *«جمهوري إسلامي»*، العدد الصادر بتاريخ 28 ـ 11 ـ 1988م، ص (12).

(2) الإمام الخميني، *«صحيفة النور»*، ج 21، ص (57).

تبرز نقطتان في كلام الإمام تستحقّان الملاحظة والمناقشة معاً:

النقطة الأولى: هي أنّه يعلن هدفه وإرادته في السّير وفقاً للدستور، إلّا أنّ طبيعة ذلك السّير والحركة تبقى مبهمة وغير واضحة. فقد يكون مقصود الإمام بيان هدفه الشخصيّ في هذا الأمر، خاصّة وأنّنا لا نجد في كلامه تعبيراً مثل «كان لا بدّ لنا من التحرّك أو السّير وفقاً للقانون»، على الرغم من أنّه برّر العدول عن الدستورّ بأنّه جاء لمصلحة النظام والإسلام، وهذا يشبه ما ذُكِر آنفاً عن مسألة العدول عن الأحكام الشرعيّة الفرعيّة؛ وبالتالي فإنّ نتيجة هذه المقارنة تتمثّل في عدم تقيّد الفقيه بالدستور ـ في حال وجود المصلحة المقتضية للعدول ـ وهو ما صرّح به سابقاً حول العدول عن الأحكام الفرعيّة لمصلحة النظام عند وجود تزاحم. ومع ذلك فإنّ سيرة الإمام لا تكشف عن ضرورة التزام الوليّ الفقيه بالدستور.

أمّا **النقطة الثانية**: بالاستناد إلى مبدأ تنصيب وليّ الأمر من قِبل المعصومين ورفض نظريّة الانتخاب، وقبولنا بالتصرّف أو التجاوز على الدستور أو على بعض موادّه في حال اقتضت مصلحة النّظام أو الإسلام ذلك فقط، إلّا أنّ مثل هذا القائد يُعتبر فوق الدستور، أللّهم إلّا إذا أخذنا بعين الاعتبار وجود أهداف ومبادئ عامّة لا تقبل التغيير أو التعديل كذلك في الدستور، وفسّرنا الالتزام به على أنّه التزام بمبادئه العامّة، واعتبرنا أنّه لا يحقّ للقائد تجاوز حدود المبادئ العامّة والأهداف الثابتة للدستور، ولكن في ما يخصّ تفاصيله، فإنّه وعلى افتراض وجود تعارض بين مصلحة النظام وبين تطبيق مبادئه، فإنّ بإمكان القائد تجاوزها أو تعديلها ما دامت «المصلحة الأهمّ» موجودة بالفعل.

بعد استعراض كلّ تلك الاحتمالات يمكن القول إنّ ما ينتقص من الضوابط هو عدم تعيين مرجع لتحديد المبادئ المهمّة في

الدستور ـ التي لا ينبغي الانتقاص منها أو انتهاكها تحت أيّ ظرف كان ـ أو تعيين مرجع لتحديد مصلحة النظام وتغيير أو تعطيل بعض موادّ الدستور، ومن الطبيعيّ أن يكون شخص القائد هو المسؤول عن تعيين جميع تلك الأمور.

3 ـ **القوانين العادية**: رغم وجود الكثير من المراكز والمؤسّسات التي تقوم بوضع القوانين الثانويّة والعاديّة في البلد الواحد، إلّا أنّ السلطة التشريعيّة أو مجلس النواب هو المكلّف بالمصادقة على أهمّ القوانين العاديّة في ذلك البلد.

ولا بدّ بطبيعة الحال من أن تكون القوانين العاديّة ضمن إطار القوانين الإسلاميّة والدستور، ولأجل ذلك تمّ تشكيل مجلس صيانة الدستور ودرجه في صميم الدستور للهدف التالي:

يتمّ إنشاء مجلس باسم (مجلس صيانة الدستور) بالشكل المرسوم له أدناه لغرض التأكّد من مطابقة قوانين ومقرّرات مجلس الشورى الإسلامي للأحكام الإسلاميّة والدستور[1].

هذا وكان الإمام يُكنّ احتراماً استثنائيّاً لمجلس الشورى الإسلاميّ وفق الإطار المذكور، وكان يعتبره على رأس هرم السلطة، وقد أوكل إلى هذا المجلس كذلك بعض الصلاحيّات ـ كما مرّ بنا آنفاً ـ منها تعيين حالات الضرورة.

وفي ما يخصّ مكانة المشرّعين، يقول الإمام:

إنّ أحد المطامع التي يصبو إلى تحقيقها أولئك الذين يتمنّون اندحار الثورة وفشلها هي قضية المجلس... يقف المجلس على رأس جميع الأمور في البلاد، بمعنى أنّ المجلس

---

(1) «دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية»، المادة (91).

الصالح هو الذي يقوم بإصلاح كلّ شيء، بينما المجلس السيّئ هو الذي لا يصدر عنه إلّا ما هو سيّئ. لهذا السبب سعى الحكّام في العهد البائد على الدّوام للسيطرة على المجلس[1].

كان موقف الإمام من القوانين العاديّة كموقفه إزاء الدستور، يحترم مقرّرات المجلس ويمتثل لما يصدر عنه قدر تعلّق الأمر به. لكن، وبالنّظر إلى أنّ المجلس المذكور ـ ضمن ما هو مناط به ـ لا يمتلك سلطة على القائد، وليس بمقدوره إصدار قوانين خاصّة تتعلّق بمنصب القيادة، لذلك من الناحية العمليّة لا يضطلع بدور في تحديد مسؤوليات القائد.

وتشير السيرة العمليّة **للإمام الخميني** إلى امتثاله للقوانين العاديّة، إلّا أنّ القوانين العاديّة لم تكن بالطّبع أهمّ من قوانين الدستور، لذلك فعند بروز أيّ تعارض أو مصلحة تقتضي مخالفة القوانين العاديّة، فإنّ المصلحة بلا شك تكون مقدَّمة على تلك القوانين.

وكان الإمام يحترم القوانين العاديّة خاصّة في ما يتعلّق بالأمور الشخصيّة، ولم يكن يقبل بأيّ تمييز لصالحه على الإطلاق. وفي السنوات الأولى التي تلت انتصار الثورة الإسلاميّة ووفقاً للقانون، طلب رئيس المجلس القضائي والمحكمة العليا في البلاد من الإمام تقديم كشف الذمّة الماليّة له وكذلك أعضاء أُسرته من الدرجة الأولى، فلم يكن منه إلّا أن بادر بتقديم الوثائق المطلوبة فوراً.

ويذكر المدّعي العامّ في البلاد أنّ شخصيْن تقدّما بشكوى ضدّ **الإمام الخمينيّ** خلال تولّيه قيادة البلاد آنذاك. وعلى الرّغم من أنّ

---

(1) الإمام الخميني، «*صحيفة النور*»، ج 18، ص (202).

موضوع الشكوى غير ذي أهميّة، إلّا أنّ الإمام ارتأى أن يأخذ القضاء مجراه فأمر عند إبلاغه بالشكوى باتّخاذ ما يلزم، وتوكيل محامٍ للدفاع عنه إذا دعت الحاجة![1]

تدلّ هذه النقطة على أنّ الإمام لم يكن يأخذ بالمصالح الشخصيّة والمطامح الفرديّة عند اتّخاذ القرارات، وكان حريصاً على عدم تجاوزه للقانون، والدّليل على ذلك هو امتثاله للقوانين حتى وإن تعارضت مع مصالحه.

أسلوب اختيار وليّ الأمر

من الواضح أنّ مسألة تنصيب وليّ الأمر من لدن الله تعالى، أو انتخابه من قِبل الأمّة، تمثّل أهمّ البحوث في موضوع ولاية الفقيه الذي حظي باهتمام خاصّ مع طرح النظريّات الجديدة وظهور التصوّرات والرّؤى المتعدّدة حول ماهيّة الحكومة الإسلاميّة وجوهرها. لكنّ النقطة الجوهريّة التي تتضمّنها تلك البحوث هي: هل كانت الروايات الدالّة على ولاية الفقهاء المتحقّقة فيهم الشرائط المطلوبة في عصر الغيبة تعني التنصيب بالفعل، أم أنّ هدف تلك الروايات إنّما هو بيان شروط وليّ الأمر، بينما أوكلت موضوع انتخابه إلى الأمّة؟

ويبدو جليّاً أنّ الأدلّة العقليّة الخاصّة بولاية الفقيه عاجزة بالفعل عن إثبات مسألة التنصيب، على الرغم من أنّ المرحوم **آية الله البروجردي** فسّر دليله العقليّ بقوله: «إذا لم يصلنا أيّ نصّ بهذا الخصوص فلا بدّ من أنّ تلك الروايات الدالّة على تنصيب الفقيه

---

(1) السيد محمّد الموسوي الخوئينيّ، خلال مناقشة حضوريّة في جلسة شكّلتها لجنة التحقيق الفنيّة، مدينة (قم المقدّسة) في 1993م.

كوليّ للأمر في زمان الغيبة كانت موجودة»[1]. وفي الواقع يبدو أنّ نظريّة (انتخاب وليّ الأمر) التي يتمّ تحديد شروطها من قِبل الشارع المقدّس إمّا أنّها لم تكن واردة في ذهنه، أو أنّه لا يعترف أساساً بمبدأ نظريّة (الشورى) نظراً للرفض الشديد لخلافة الخلفاء الأوّلين.

وأقصى ما يمكن أن يشير إليه الدليل العقليّ (بالنّظر إلى ما هو متوقّع من الدّين) هو أنّ الشارع المقدّس لم يكن ليهمل أمر الحكومة في زمن الغيبة، إضافة إلى أنّ هذا الموضوع كذلك يتطابق تماماً مع نظريّة بيان الشارع للشروط المذكورة. وهكذا فإنّ الشيء المهمّ هنا هو دلالة الأدلّة العقليّة على التنصيب أو بيان الشروط.

ويُستشفّ من تصريحات **الإمام الخمينيّ** وعموم الفقهاء الذين كتبوا حول هذا الموضوع، وجود نظريّة التنصيب بشكل عامّ، بحيث أنّ منصبهم باقٍ لا يسقط حتى مع عدم إمكانيّة تشكيل الحكومة.

يقول الإمام بهذا الشأن:

لو لم يمكن لهم [أي الفقهاء] ذلك أصلاً [تشكيل الحكومة] لم يسقط منصبهم حتى لو كانوا معذورين في تأسيس الحكومة، ومع ذلك كان لكلّ منهم الولاية على أمور المسلمين من بيت المال إلى إجراء الحدود، بل على نفوس المسلمين إذا اقتضت الحكومة التصرّف فيها[2].

لم يهتمّ الإمام وبعض الفقهاء ممّن قالوا بهذا المبدأ، إطلاقاً بلوازم التنصيب بالفعل لجميع الفقهاء وذلك بالنّظر إلى عدم قدرته على الوصول إلى السلطة إبّان طرحه لهذه البحوث، وفرار عموم

---

(1) حسين علي منتظري، *البدر الزاهر في ...*، «*تقريرات دروس آية الله البروجردي*»، ص (56).

(2) الإمام الخميني، «*كتاب البيع*»، ج 2، ص (466).

الفقهاء من إشغال تلك المناصب في الظروف الاعتياديّة. أمّا النقطة الوحيدة التي طرحها هي البحث عن جواز مزاحمة فقيه لفقيه آخر في أمر الحكومة. وعلى الرّغم من أنّه كان قد وضع العديد من الاحتمالات من خلال بحث فنّي فقهيّ وأصوليّ، إلّا أنّ ما يمكن استنتاجه بشكل عامّ من مجمل كلامه هو عدم الجواز. وإليك موجز رأيه في هذا الأمر:

وفي المقام يكون تزاحم الوليّيْن المنصّبين في تصرّفهما مترتباً على جعل الولاية، لأنّ الشكّ ليس في جواز تزاحم شخص لشخص ولا عالم لعالم، بل في جواز تزاحم وليّ منصّب لوليّ كذلك، فهو متأخّر عن جعل الولاية ولا يمكن تقييد الدليل به. ثم إنّه ظهر ممّا مرّ حكم ما إذا شرع الفقيه في مقدمات عمل فليس لأحد من الفقهاء الدخول في ما دخل فيه فقيه آخر لذلك[1].

ولم يرِد في تصريح الإمام أكثر من هذيْن الافتراضيْن حول موضوع مزاحمة الفقيه لآخر، في حين يبدو أنّ أمر الحكومة هو أهمّ من أن يتمّ تجاهل تعيين مسؤولها وانتخابه بهذه البساطة.

هذا، وغالباً ما يتسبّب القرار الذي يتّخذه وليّ الأمر في حدوث تغييرات كبيرة في حياة الأفراد القاطنين في بلد مترامي الأطراف، كأن يقوم الفقيه مثلاً بإعلان الحرب أو إلغاء اتفاقيّة في مجال ما من المجالات الاقتصاديّة أو إقرارها . . . وغير ذلك.

والآن، هل يصحّ من الناحية العقلانيّة أن يكون الفقيه هو المرجع الوحيد لاتّخاذ مثل تلك القرارات لمجرّد أنّه استولى على سدّة الحكم قبل الآخرين (ولو بيوم واحد)؟

---

(1) المصدر نفسه، من ص (515) إلى (517).

وكذلك، إذا تنازل وليّ الأمر أو فارق الحياة، هل يستطيع أيّ فقيه أن يصبح حاكماً على المسلمين ويبسط يده على السلطة وأنّه قَبِلَ الولاية ولو بشكل تقليديّ على الأقلّ، لمجرّد علمه بموت الفقيه السابق قبل غيره؟ إذا أعلن كلّ واحد من الفقهاء بأنّه الأعلم بين الفقهاء وأنّ الآخرين يفتقدون لشروط ولاية الأمر، فمن الطبيعيّ أنّ كلّ واحد من أولئك سيعتبر نفسه مجازاً، بل ملزماً على تسلّم زمام الحكم. في هذه الحالة، ما هو السبيل الأمثل لحلّ هذه المعضلة؟ من هو المجتهد الذي يمكنه تأييد اجتهاد الأفراد أو عدالتهم؟ إذا ادّعى اثنان أسبقيّتهما في الاستيلاء على السلطة، فمن هو المرجع في القضاء والتحكيم في هذا الأمر؟

لقد هيّأت الإشكالات المذكورة وغيرها الأرضيّة المناسبة لموضوع الإشكال الثبوتيّ على أساس التنصيب العامّ، وفي هذا الصّدد أشار **آية الله حسين علي منتظري** في كتابه «***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدّولة الإسلاميّة***» إلى:

> إنّ البحث في النصب العام إثباتاً يتوقّف على صحّته في مقام الثبوت، ولكن قد يخدش في صحته ثبوتاً بتقريب أنّه لو وُجِد في عصر واحد فقهاء كثيرون واجدون للشرائط فالاحتمالات فيه خمسة:

1) أن يكون المنصّب من قبل الأئمة (ع) جميعهم بنحو العموم الاستغراقي، فيكون لكلّ واحد منهم بانفراده الولاية الفعليّة وحق إعمالها مستقلاً.

2) أن يكون المنصّب للجميع كذلك، ولكن لا يجوز إعمال الولاية إلّا لواحد منهم.

3) أن يكون المنصّب واحداً منهم فقط.

4) أن يكون المنصّب الجميع، ولكن يتقيّد إعمال الولاية لكلّ واحد منهم بالاتفاق مع الآخرين.

5) أن يكون المنصّب للولاية هو المجموع من حيث المجموع، فيكون المجموع بمنزلة إمام واحد ويجب إطباقهم في إعمال الولاية.

(ومآل هذين الاحتمالين إلى واحد، كما لا يخفى).

أمّا الإشكالات الواردة على الاحتملات الخمسة المذكورة فهي باختصار كالآتي:

(الأمر الأوّل) قبح هذا النصب على الشارع الحكيم. فإنّ اختلاف أنظار الفقهاء غالباً مما لا يُنكر. فعلى فرض نصب الجميع لزم الهرج والمرج ونقض الغرض. ومن هنا لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد وجاز السّكوت للآخر.

(الأمر الثاني) أنّه كيف يعيّن من له حقّ التصدّي فعلاً؟ فإن لم يكن طريق إلى تعيينه صار الجعل لغواً، وهو قبيح. وإن كان بانتخاب الأُمة أو أهل الحلّ والعقد أو خصوص الفقهاء لواحد منهم صار الإنتخاب معتبراً ومعياراً لتعيين الوالي، فوجب إعماله وتعيين الوالي به.

(الأمر الثالث) أنّه كيف يعين من جعل له الولاية الفعليّة؟ فإن لم يكن طريق إلى التعيين صار الجعل لغواً وهو قبيح. وإن قيل إنّه بالانتخاب، قلنا فيصير النصب لغواً والإمامة انعقدت بالانتخاب لا به.

(الأمران الرابع والخامس) أنّه مخالفٌ لسيرة العقلاء والمتشرعة، ومما لم يقل به أحد[1].

---

(1) ***«دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدّولة الإسلاميّة»***، ج 1، من ص (407) إلى (415) (بتصرّف).

حسنٌ؛ إذا قبلنا هذه الإشكالات الثبوتيّة عندئذٍ لن يكون هناك أيّ مجال للبحث الإثباتي.

وعلى الرغم من أنّ الفقيه المذكور أورد كذلك الإشكالات الإثباتيّة لمدلول روايات التنصيب العامّ، إلّا أنّ أهمّ إشكالاته هي الإشكالات الثبوتيّة التي مرّ ذِكرها.

وبالطّبع فإنّ الإمام لم يتطرّق بشكل مستقلّ إلى الاحتمالات الثبوتيّة لمدلول روايات ولاية الفقيه، بينما سعى قسم آخر من الفقهاء إلى الدّفاع عن الاحتمال الذي يتضمّن تنصيب جميع الفقهاء من خلال تقليص الاحتمالات السابقة (الاحتمالات الخمسة) إلى ثلاثة احتمالات فقط، فيما اعتبروا الاحتمال الذي اختاره، **آية الله منتظري** في كتابه «***دراسات في ولاية الفقيه***» احتمالاً باطلاً.

وأمّا الاحتمالات الثلاثة التي أشار إليها الفقهاء فهي:

1 ـ أن يكون المنصوب جميعهم بنحو العموم الاستغراقي في الولاية، فيكون لكلّ واحد منهم بانفراده الولاية الفعلية وحق إعمالها مستقلاً.

2 ـ بيان شروط وليّ الأمر في الروايات حيث يكتسب الشرعية بانتخاب الأمّة بعد وجود تلك الشروط.

3 ـ أن يكون المنصّب للولاية هو المجموع من حيث المجموع، فيكون المجموع بمنزلة الإمام الواحد ويجب توصّلهم إلى رأي مشترك واحد أو أغلبية في ما يتعلّق بإعمال الولاية.

ويشير المؤلّف المذكور إلى نظريّته بشكل كامل وكما يلي:

أ ـ إذا أقدم أحدهم ممّن توافرت فيه شروط تأسيس الحكومة، فعلى الآخرين ألّا يخرجوا عن أوامره، ولا ينبروا لمزاحمته أو

منافسته، وكذلك الحال في باب القضاء ورؤية هلال أوّل الشهر بالإضافة إلى الأمور الأخرى.

ب- إذا أقدم اثنان أو أكثر على تأسيس الحكومة، وكان لكلّ منهم أنصار وأتباع، فإذا اتّفقوا على الولاية الجماعيّة فلا أستبعد صحّة عملهم، لما جاء من تأكيد الشارع على مسألة الشورى في جميع الأمور.

ما قيل[1] من أنّ إدارة شؤون الأمة، لا سيّما في المراحل المهمّة والحسّاسة، تتوقّف على وحدة مراكز القرار، لأنّ تعدّدها مدعاة للضعف وتعطيل الكثير من المصالح، خاصّة وأنّنا لم نعتد على التجارب الجماعيّة، أقول إنّ هذا الرأي صحيح، وإنّ قدرتنا تتجلّى في الأعمال الفرديّة فقط، بيد أنّه إذا ما تجذّرت الثقافة الجماعيّة..، فربّما كان تشكيل الحكومة الجماعيّة الشورائيّة جائز وممكن، بل إنّها أكثر نفعاً إذا ما توفّرت الاستعدادات والإمكانات.

ج - إذا لم تتوفّر أسباب الولاية الشورائيّة لأيّ سبب كان (إن لعدم الاتفاق أو عدم توافر الاستعداد) وأراد كلّ منهم الإمساك بزمام الحكومة بمفرده، ورأى المصلحة في ذلك، فعلينا عندئذٍ الرجوع إلى المرجّحات، مثل مرجّحات باب التعادل والتراجيح وصفات القاضي في باب التحكيم في مقبولة **عمر بن حنظلة**، بحسب الناظر لهذه المسألة.

وإذا قلت: ما هو معياركم لتشخيص المرجّحات وما هي المرجّحات؟

قلنا: المرجّح هم أهل الخبرة، كما هو الحال في المسائل

---

(1) في إشارة إلى الإشكال الذي طرحه آية الله منتظري في ما يخصّ ولاية الشورى.

الأخرى، وفي حال عدم الترجيح، وتساويهم أو عدم التفاضل المطلق بشكل احتار معه الخبراء، يصار إلى القُرعة، وإن كان هذا الاحتمال نادراً، أو أنّه لا مصداق له[1].

بحث في مبدأ التنصيب والانتخاب

من الواضح أنّ النظريّة الأخيرة حول اختيار الحاكم وكيفيّة ترجيحه عند بروز التعارض قد اهتمّت بالوقائع الموجودة في إشكاليّة التنصيب العامّ أكثر ممّا تفضّل به سماحة الإمام.

وعلى الرّغم من أنّ تقدّم الفقيه بحسب هذه النظريّة هو معيار الترجيح، وفي هذا تبدو مشابهة لتلك التي طرحها، إلّا أنّ افتراض قيام فقيهيْن في وقت واحد لتشكيل الحكومة، وسبيل الحلّ هو الولاية الجماعيّة الشورائيّة والرّجوع إلى المرجّحات، فهي ليست سوى محاولات في مقابل إشكالات التنصيب العامّ. وقد تبرز الإشكالات التالية في النظريّة الأخيرة:

أوّلاً: إنّ قياس المسألة من خلال باب التعادل والتراجيح حيث نصّ على معايير الترجيح، يحتاج إلى دليل لم يُقمه صاحب النظريّة كما لاحظنا.

ثانياً: إذا ما أردنا تطبيق المرجّحات فمن هو المرجع في تحديد تلك المرجّحات؟ فإذا قيل: أيّ شخص يتوافر على حدّ معيّن من العلم؛ فماذا سنفعل بموارد الاختلاف حينئذٍ؟ وإذا وُجِدَت مجموعتان من «الخبراء» أيّد بعضهم أحد الفريقيْن، وأيّد البعض الآخر الفريق الآخر، واعتبر كلّ منهم صاحبه صالحاً لذلك وواجداً

---

(1) ناصر مكارم الشيرازي، «*أنوار الفقاهة*»، «*كتاب البيع*»، الجزء الأوّل، من ص (595) إلى (598).

للشروط، ثمّ اتّهمت كلّ فئة الفئة الأخرى بالجهل أو التحيّز، فما العمل حينئذٍ؟ إذا لم يعترف أحدهم بأنّ المقابل هو من أهل الخبرة فما هي مسؤوليّة الأوّل؟ وأخيراً، من هو المكلَّف بتعيين الخبراء؟

بالنّظر إلى حالات الغموض تلك، يقترح البعض وضع معيار واضح وعمليّ لتعيين الخبراء وليس ذلك المعيار سوى عمليّة الانتخاب (بواسطة الشعب أو أهل الحلّ والعقد . . .إلخ).

وحتى إذا افترضنا تعيين الخبراء، مع ذلك لا يمكن توحيد رُؤى الأفراد الذين يعتبرهم الخبراء قادة صالحين، وليس أمام الخبراء أيّ سبيل آخر سوى الاعتراف بشرعيّة المرشَّح المنتخَب.

وكنتيجة لكلّ ذلك يمكننا القول: إمّا أنّه لا يوجد طريق مضمون لتعيين القائد من خلال تطبيق المرجّحات، أو أنّه لا بدّ من الرّبط بين مشروعيّة تطبيق الولاية من جهة وبين الرّأي العامّ أو آراء الخبراء وغيرهم من جهة أخرى.

وفي هذا الصّدد كتب مؤلّف «***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة***» يقول:

> **وإن كان بانتخاب الأمّة أو أهل الحلّ والعقد أو خصوص الفقهاء لواحد منهم صار الانتخاب معتبراً ومعياراً لتعيين الوالي، فوجب إعماله وتعيين الوالي به. أللهمّ إلّا أن يقال إنّ التنصيب أيضاً ممّا لا بدّ منه لمشروعيّة الولاية وانتهائه إلى الله تعالى. فالتنصيب للمشروعيّة، والانتخاب لتعيين من له التصدّي فعلاً. ولكن نقول إنّه على أيّ حال فغير المنتخب لا يجوز له التدخّل، كما هو المفروض[1].**

---

(1) «*دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة*»، ج 1، ص (413).

دلائل وإشكالات مبدأ الانتخاب

إنّ بحثنا هذا وإن كان يتركّز على مبدأ الإمام وتحليله، ومن خلال ذلك نلقي الضوء على آراء الآخرين بالتفصيل، إلّا أنّ إشارة ولو موجزة إلى بعض الأدلّة والإشكالات التي يتضمّنها مبدأ (ذِكر شروط القائد في الروايات وانتخابه بواسطة الأمّة)، ستكون مفيدة لبحثنا.

أهمّ الأدلّة الخاصّة بانتخاب وليّ الأمر هي:

1 ـ حكم العقل وسيرة العقلاء في جميع الأعصار والظروف.

2 ـ ما دلّ على صحة العقود ونفاذها من بناء العقلاء، وما دلّ من الآيات والروايات على الحثّ على الشورى.

3 ـ مضمون بعض الروايات والفتاوى مثل «النّاسُ مسَلّطون على أموالهم»، وفتوى جواز اختيار القاضي والمفتي.

4 ـ الآيات والأخبار الدالّة على البيعة[1].

وأمّا ما ذُكِر في مقابل الأدلّة أعلاه فهو عدم تعهّد الانتخاب ومخالفته لسيرة المتشرّعة ـ في ما عدا مسألتَيْ البيعة والشورى اللتيْن تتضمّنان بحوثاً فنيّة كثيرة لا تدخل في بحثنا هذا.

وورد في كتاب «*أنوار الفقاهة*» ما يلي:

وأمّا الكلام الأخير (تعيين القائد عن طريق الانتخابات) فإنّ مخالفته أكبر مع سيرة أصحابنا من الكلام الثاني (ولاية الشورى) لأنّنا لم نسمع من أيّهم في ما يتعلّق بالرجوع إلى الانتخابات في إثبات وليّ أمر المسلمين. فموضوع الانتخابات

---

(1) المصدر نفسه، ص (493 ـ 511).

هو أمر تمّ استحداثه في القرون الأخيرة ووردنا عن طريق الدّول الغربيّة ولم يرِد خبر ذلك في أخبارنا ورواياتنا، ولم نقرأ عنه في أيّ صفحة من صفحات تاريخ الإسلام[1].

وكلّ ما يمكننا قوله جواباً على ذلك هو:

أوّلاً: إنّ مجرّد عدم وجود هذه المسألة في القرون الأخيرة لا يشكّل دليلاً على بطلانها لأنّ نظريّة الانتخاب لم تُطَبَّق إلّا في زمن الغيبة، بالإضافة إلى أنّ الفقيه الشيعيّ لم يستطع يوماً ومنذ بداية الغيبة الوصول إلى الحكم ـ بشكل مستقلّ ومن دون ارتباطه بالحكّام غير الفقهاء.

وكما أنّ صاحب كتاب «*أنوار الفقاهة*» اعتبر ولاية الشورى صحيحة بل هي الأنفع مستنداً إلى «أدلّة الشورى»، فإنّه بالإمكان قبول الولاية الانتخابيّة استناداً إلى الأدلّة نفسها كذلك.

ثانياً: إنّ المنهج الذي اختاره صاحب كتاب «*أنوار الفقاهة*» يتضمّن إشكالاً ثبوتيّاً، لذلك، وبعد الأخذ بعين الاعتبار الأدلّة العقليّة والأدلّة التي تُثبت ضرورة تناول موضوع الحكومة في عصر الغيبة، فإنّه لن يبقى أمامنا سوى طريقة الانتخاب لتثبت صحّة الانتخاب ومشروعيّته بموجب «دلالة الاقتضاء».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإشكالات الواردة في مبدأ الانتخاب هي إشكالات إثباتيّة فقط وليست ثبوتيّة.

وبالنظر إلى أنّ مدلول أدلّة التنصيب مقدَّم على أدلّة الانتخاب عرفيّاً (وذلك من باب التّخصيص وغيره)، فإنّه لن يبقى هناك أيّ سبيل لنظريّة الانتخاب خاصّة بعد إثبات نظريّة التنصيب.

---

(1) *أنوار الفقاهة*، «*كتاب البيع*»، ص (596).

الدستور ومسألة الانتخاب أو التنصيب

يبدو أنّ موادّ الدستور الموضوع للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة (قبل مراجعته وتصحيحه عام 1989م) منسجمة مع آراء الإمام التي وردت في البحوث الفقهيّة، أي أنّ تلك الآراء تشير إلى تنصيب الفقيه من قِبل الشارع المقدّس.

فقد جاء في المادّة الخامسة من الدستور المذكور المصادق عليه سنة (1979م)، ما يلي:

في زمن غيبة الإمام المهدي (عجّل الله تعالى فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير الذي يعترف غالبية الناس به كقائد لهم ويكون مقبولاً من جانبهم. فإذا لم يحصل أيّ فقيه على تلك الأغلبيّة، يقوم القائد أو مجلس القيادة المؤلّف من الفقهاء الواجدين للشرائط المذكورة، بتولّي تلك المهامّ وفقاً للمادّة (107) من الدستور[1].

ويمكننا ملاحظة أنّ العبارة الواردة في المادّة المذكورة «إعتراف الناس وقبولهم للفقيه» تنطبق تماماً مع مبدأ التنصيب، ولو كانت العبارتان هما «انتخبوه كقائد لهم» و«يتمّ انتخابه» لكان ذلك يتناسب بالطّبع مع مبدأ الانتخاب كما هو واضح.

ويؤيّد هذا التصوّر العبارات التي وردت في المادة السادسة من الدستور، فعلى الرّغم من إشارتها إلى أنّ إدارة أمور البلاد تعتمد على الاستفتاء العامّ، إلّا أنّه لم يرِد ذِكر مجلس الخبراء المسؤول

---

(1) *«دستور الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة»*، المادة الخامسة.

عن انتخاب القائد في بعض الظروف عند ذِكر مصاديق الاعتماد على الاستفتاء العامّ.

وكذلك المادّة (107) من الدستور حيث لم يرِد فيها أيّ ذِكر لمسألة انتخاب الشعب للقائد ولا حتى انتخاب مجلس الخبراء له، بل وردت بعض العبارات مثل «تعيين واجد الشرائط» أو «تعيين مجموعة ممّن وُجدت فيهم الشرائط» من قِبل مجلس الخبراء.

وفي ما يلي نصّ المادة السابعة بعد المئة من الدستور:

بعد المرجع المعظم والقائد الكبير للثورة الإسلاميّة العالميّة ومؤسّس الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة سماحة آية الله العظمى الإمام الخمينيّ (قدّس الله سرّه الشريف) الذي اعترفت الأكثريّة الساحقة للناس بمرجعيّته وقيادته، توكل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين من قبل الشعب. وهؤلاء الخبراء يدرسون ويتشاورون بشأن كلّ الفقهاء الجامعين للشرائط المذكورة في المادتين الخامسة بعد المئة والتاسعة بعد المئة ومتى ما شخّصوا فرداً منهم باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية، أو المسائل السياسيّة والاجتماعيّة، أو حيازته تأييد الرأي العام، أو تمتّعه بشكل بارز بإحدى الصفات المذكورة في المادة التاسعة بعد المئة انتخبوه للقيادة، وإلّا فإنهم ينتخبون أحدهم ويعلنونه قائداً، ويتمتّع القائد المنتخب بولاية الأمر ويتحمّل كل المسؤوليّات الناشئة عن ذلك.

وفي هذه المادة تمّ استخدام كلمة «التعيين» حتى في آخر المطاف عندما يضطرّ الخبراء إلى انتخاب ثلاثة أو خمسة مراجع، وهي كلمة أعمّ وأشمل من «الانتخاب» كما عبّر بذلك رئيس مجلس الخبراء.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ النصّ الحاليّ للدستور (بعد مراجعته وتصحيحه عام 1989م) يتّصف بالازدواجيّة في هذه المادّة، فعلى الرّغم من أنّ القانون المذكور يصف معيار تنصيب الإمام بأنّه معيار إلهيّ، ثمّ بعد ذلك انتخاب الشعب له، وهو ما كان منصوصاً عليه وموجوداً في النسخة السابقة من الدستور، إلّا أنّه ينصّ بما يلي في ما يتعلّق بالقيادة بعد سماحته:

بعد المرجع المعظم والقائد الكبير. . . . توكل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين من قبل الشعب. وهؤلاء الخبراء يدرسون ويتشاورون بشأن كل الفقهاء الجامعين للشرائط المذكورة في المادتين الخامسة بعد المئة والتاسعة بعد المئة ومتى ما شخّصوا فرداً منهم باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهيّة، أو المسائل السياسيّة والاجتماعيّة، أو حيازته تأييد الرأي العام، أو تمتّعه بشكل بارز بإحدى الصفات المذكورة في المادة التاسعة بعد المئة انتخبوه للقيادة، وإلّا فإنهم ينتخبون أحدهم ويعلنونه قائداً، ويتمتّع القائد المنتخب بولاية الأمر، ويتحمّل كل المسؤوليات الناشئة عن ذلك.

إذا دقّقنا النظر في المادة أعلاه نلاحظ أنّها تشير إلى اكتساب وليّ الأمر الشرعيّة من خلال العمليّة الانتخابيّة، وبطبيعة الحال فإنّ ذِكر شروط القائد المنتخَب، أي انتخاب مجلس الخبراء للأعلم والأتقى والأبصر، لا يعني التشكيك في شرعيّة العمليّة الانتخابيّة أو الانتقاص من نظريّة الانتخاب.

آخر رأي للإمام الخمينيّ حول التنصيب والانتخاب

يُستشفّ من تصريحات الإمام في دروس ولاية الفقيه وبعض عباراته التي وردت في خطبه بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، يُستشفّ

منها جميعاً مبدأ التنصيب، إلّا أنّ المضمون الظاهريّ لآخر رسالة له حول موضوع (الفقيه) كان قد بعث بها إلى رئيس مجلس مراجعة الدستور، يشير إلى أنّ شرعيّة وليّ الأمر مرتبطة بانتخاب الشعب.

وفي ما يلي بعض العبارات التي وردت في الرسالة المذكورة التي كتبها سماحته قبل شهر واحد فقط من وفاته:

لقد كنتُ مؤمناً منذ البداية ومصرّاً على أنّ شرط المرجعيّة في القائد غير ضروريّ، يكفي أن يكون مجتهداً عادلاً يؤيّده الخبراء المحترمون في كلّ البلاد. إذا خوّل الشعب مجلس الخبراء تعيين مجتهد عادل لرئاسة حكومتهم، وقام المجلس المذكور بانتخاب أحد ما ليكون القائد، لا شكّ في أنّ هذا القائد سيكون مقبولاً من الشعب؛ وفي هذه الحالة سيصبح ذلك القائد الوليّ المنتخَب للشعب ويكون حكمه نافذاً وسارياً[1].

ويرى الإمام ـ كما في كلامه أعلاه ـ أنّ سريان أو نفاذ حكم الحاكم أو الوليّ مرهون بانتخاب الشعب لذلك الوليّ. وتشير عبارة «حكمه نافذاً» عموماً في كلام الفقهاء إلى معنى المشروعيّة.

هذا، وجاء في الرسالة التي حرّرها الإمام والتي تضمّنت قرار تنصيب الشهيد **محمد علي رجائي** رئيساً للجمهوريّة، ما يلي:

... ولمّا كانت شرعيّته مستمدّةً من تنصيب وليّ الأمر الفقيه له، فإنّني بذلك أُنفّذ إرادة الشعب وأُنَصّبه رئيساً للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة[2].

---

(1) الإمام الخميني، «*صحيفة النور*»، ج 21، ص (129).

(2) المصدر نفسه، ج 15، ص (76).

في ضوء هذه النقطة، وهي إذا كان نفاذ حكم وليّ الأمر (أي شرعيّة حكمه) قائماً على أساس أن يكون «الوليّ المنتخَب من الشعب»، فإنّ هذا المبدأ بلا شكّ ينسجم مع مبدأ الانتخاب.

أمّا الاحتمال الآخر فهو أن نفسّر كلمة «النفاذ» بكفاءة وليّ الأمر وطاعة الناس له، وهذا احتمال مستبعد، ذلك أنّ الإمام يحاول بيان أنّه لا إشكال في عدم كون الوليّ الفقيه مرجعاً فهو ما زال يمتلك الشرعيّة. وفي الوقت الذي كان يحرّر فيه هذه الرسالة كان العديد من الأشخاص ممّن لم يبلغوا مرتبة المرجعيّة الدينيّة، إلّا أنّهم مع ذلك كانوا مقبولين من الناس، وكان الناس يكنّون لهم احتراماً وتقديراً خاصّيْن، بل ويسمعون لهم، لذلك فلم تكن هناك أيّة حاجة لأن يقوم الإمام في تلك الرسالة بتعديل القاعدة الشعبيّة لقائد المستقبل، وهكذا فإنّ مراد الإمام من كلمة «نفاذ» هو نفاذ كلامه بين الناس، أو بتعبير آخر، كفاءته.

ويبدو أنّ التغيّر الذي حصل في رأي أعضاء مجلس مراجعة الدستور من «التنصيب» إلى «الانتخاب»[1] في المادة السابعة بعد المئة كان مبنيّاً على هذا التصوّر الذي توصّلوا إليه من خلال رسالة الإمام؛ إلّا أنّ هذا التصوّر كما أسلفنا يتنافى مع ما صرّح به من قَبل.

فإذا رفضنا قبول التغيّر الذي حصل في رأي أعضاء مجلس

(1) يُستفاد من المناقشات التي جَرت في مجلس مراجعة الدستور أنّ بعض الأعضاء لاحظوا أيضاً وجود انسجام بين النصّ المعَدَّل وبين مبدأ التنصيب، أو أنّهم تصوّروا أنّ النصّ المذكور لا يُمكن أن يُشير سوى إلى (مبدأ) التنصيب. على أيّة حال فإنّ حُكمنا هنا مبنيّ على أساس نصّ القانون لا نيّة أعضاء مجلس مراجعة الدستور أو آراءهم غير المكتوبة.

مراجعة الدستور من أصله توجّب علينا تجاهل هذا الكلام على الرغم من صراحة ووضوح التصريحات السابقة، بمعنى أن نحمل عبارات سماحته الأخيرة القائلة: «وفي هذه الحالة سيصبح ذلك القائد الوليّ المنتَخَب للشعب ويكون حكمه نافذاً وسارياً» على محمل النفوذ التكوينيّ لا الشرعيّ، أي أنّ على الناس اتّباعه عمليّاً في تلك الحالة.

هل يُعتبر القائد المنتخَب وكيلاً ونائباً عن الشعب أم وليّاً للأمر؟

تتمثّل إحدى الإشكالات التي تواجه القائلين بالتنصيب في أنّ بعض الأمور التي تُعتبر ضمن صلاحيّات الحاكم أو القائد هي أمور لا يجوز للناس القيام بها بمفردهم (مثل قطع يد السارق في حالات معيّنة). والآن، إذا قبلنا بمبدأ الانتخاب واعتبرنا أنّ الناس هم الذين منحوا القائد قيادته، فإنّ هذا يعني أنّ القائد إمّا أن يكون وكيلاً للناس أو نائباً لهم، وفي الحالتيْن يكون فرعاً متفرّعاً عن الناس، ولا يمكن أن تزيد صلاحيّات الفرع على صلاحيّات الأصل. فالناس الذين هم أنفسهم غير مجازين بإجراء الحدود وتطبيقها لا يمكنهم تعيين نائب أو وكيل لهم يكون مأموراً من قِبلهم بإجراء تلك الحدود.

ولكن إذا كان القائد منصّباً من الله [سبحانه] فإنّ الإشكال سيزول حتماً لأنّه القائد في هذه الحالة ليس فرعاً متفرّعاً عن الناس، بل فرد يمتلك الولاية من لدُن الله تعالى، وبذلك فإنّ دائرة صلاحيّاته تفوق صلاحيّة كلّ فرد من أفراد الناس[1].

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **ولايت فقيه، رهبري در اسلام** «*ولاية الفقيه (القيادة في الإسلام)*»، ص (97) (بتصرّف).

إلّا أنّه يبدو أنّ المبدأ المذكور لن يكون مقبولاً بالحدّ المطلوب وذلك لأنّ الناس ـ وفقاً لمبدأ الانتخاب ـ ليسوا أحراراً في انتخاب أيّ شخص كان ـ وإن لم يحمل شرط الفقاهة ـ بل لا بدّ لهم من انتخاب شخص يمتلك الصفات ويحمل الشروط التي تجعله مجازاً من الشارع المقدّس بإقامة الحدود وغير ذلك.

ومن هنا، فعلى الرّغم من كون وليّ الأمر ممثّلاً للناس ومنتخباً من قِبلهم إلّا أنّ هذا الشخص بالذات إنّما يقوم بإدارة المجتمع ضمن إطار القوانين الدينيّة، لذلك فبإمكانه الحصول على الولاية من لدُن الله تعالى بعد انتخاب الناس له، إلى جانب الوكالة التي يمتلكها من قِبل الناس.

أمّا الجواب الآخر فهو أنّ بعض التكاليف تمثّل تكاليف فرديّة والبعض الآخر منها تكاليف اجتماعيّة، أمّا التكاليف الاجتماعيّة فتقع على عاتق ممثّل المجتمع، ومن أجل الحفاظ على مصالح المجتمع لم يتمّ إيكال تلك التكاليف إلى الأفراد. وتشير بعض الآيات الشريفة إلى هذا المعنى مثل ﴿وَقَـٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾[1] و﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾[2]؛ وهكذا نلاحظ أنّ ممثّل المجتمع هو المسؤول عن أداء تلك التكاليف والواجبات، سواء أكان منصّباً من لدن الله سبحانه أم منتخباً من قِبل الناس[3].

---

(1) سورة التوبة: الآية (36).

(2) سورة الأنفال: الآية (60).

(3) مقتبس من حسين علي منتظري، «*دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة*»، ج 1، ص (569) و(570).

الفرق بين مبدأيّ التنصيب والانتخاب

1) أسلوب اختيار القائد

من المعلوم أنّ القائد يجب أن يكون منتخباً من قِبل الناس بشكل أو بآخر وذلك استناداً إلى مبدأ «الانتخاب». وعلى الرغم من أنّ بالإمكان مناقشة إن كان الشعب سيقوم بانتخاب القائد مباشرة أم أنّ ذلك سيحصل من خلال ممثّليه، إلّا أنّ الاعتماد على رأي الشعب يمثّل أحد لوازم المبدأ الثاني.

ولعلّ مسألة لزوم انتخاب الأكثريّة بالنسبة إلى جميع الأفراد ـ بمن فيهم الفقهاء الآخرون ـ غير قابلة للمناقشة بالنظر إلى السيرة العقلانيّة الموجودة في هذه العمليّة إضافة إلى حكم العقل الذي لا مفرّ منه ذلك أيضاً.

ووفقاً لمبدأ التنصيب فإنّ اختيار القائد ليس منوطاً بالشعب، ومع أنّ هذا المبدأ كان موضع تأييد مطلَق في الدستور السابق (قبل المراجعة)، وكان سيُعمّم على مجلس الخبراء كذلك، إلّا أنّ مكانة الخبراء ـ كما أشرنا إلى هذا في الصفحات السابقة ـ لا يحتويها الانتخاب بل تحديد الأكثر استحقاقاً وتقديمه للشعب كقائد له.

وكذلك فإنّ انتخاب الخبراء من قِبل الشعب أمر لا سبيل له إلى هذا الافتراض إلّا إذا أخذنا فاعليّة رأي الشعب في النفوذ التكوينيّ للسلطة الحاكمة، وموقف العزّة في مقابل الأنظمة الصالحة في العالم في وقتنا الحاضر، ونقصد بذلك الأنظمة الديمقراطيّة وغيرها.

ونتيجة لهذا، فإنّ من لوازم مبدأ التنصيب غياب الدور الفعّال للشعب في انتخاب القائد، في حين أنّ إحدى لوازم مبدأ الانتخاب هي الحضور الفعّال للشعب والدور الأساسيّ الذي يلعبه في عمليّة انتخاب القائد.

2) العلاقة مع باقي الفقهاء

وفقاً لمبدأ التنصيب فإنّ جميع الفقهاء لهم حقّ التصرّف في أمور الدولة لما لهم من الولاية الفعليّة، وأقصى ما يمكن أن يكون مانعاً لهم من القيام بذلك هو تقدّم فقيه آخر، أو سبقه لهم في الأمر، فلا حقّ عندئذٍ للآخرين في التدخّل. وعلى هذا الأساس، فإنّ بعض الأعمال التي لم يبادر إليها الحاكم والفقيه السابق أو لم يشرع في تنفيذها بعد، فإنّه يجوز لهذا الفقيه المباشرة في تلك الأعمال. ومن هنا فإنّ الفقهاء يبيحون لأنفسهم أخذ سهم الإمام وصرفه في الموارد المقرّرة له.

ولكن إذا تمّ قبول مبدأ الانتخاب فإنّ جميع الشؤون الحكوميّة والمسائل المتعلّقة بها تكون بيد الفقيه المنتخب من قِبل الشعب، ولا حقّ للآخرين في التدخّل في ذلك.

وفي ما يتعلّق بالأحكام الصادرة عن وليّ الأمر فإنّ هناك إجماعاً ـ تقريباً ـ على مبدأيْ التنصيب والانتخاب، بمعنى أنّ من واجب الفقهاء الآخرين اتّباع حكم الحاكم (لا فتواه)، شأنهم في ذلك شأن أفراد الشعب العاديّين. وفي هذا الخصوص يقول سماحة الإمام:

> **القيام بالحكومة وتشكيل أساس الدولة الإسلاميّة هو من قبيل الواجب الكفائي على الفقهاء العدول. فإن وُفِّقَ أحدهم بتشكيل الحكومة يجب على غيره الطاعة**[1].

هذا، وقد وردت المسألة أعلاه في فتاوى أخرى أيضاً وذلك قبل تأسيس الحكومة الإسلاميّة وبسط الولاية الواسعة للفقيه في إيران، فقد قال آية الله **محمد كاظم اليزدي** في كتابه «***العروة الوثقى***»:

(1) الإمام الخميني، «*كتاب البيع*»، ج 2، ص (465) و(466).

حُكم الحاكم الجامِع للشرائط لا يجوز نَقضه ولو لمجتهد آخر، إلّا إذا تَبيَّنَ خَطَؤُه[1].

ومن الواضح أنّ النصّ المذكور يشير إلى جواز نقض حكم الحاكم إذا تبيّن خطأ ذلك الحكم، وأنّه لا فرق في هذه المسألة بين المجتهد وغير المجتهد سواء في طاعة الحكم المذكور أم في نقضه، في حال تبيّن خطأ الحكم.

وكتب المرحوم الشهيد **آية الله محمد باقر الصّدر** بعد تقسيمه الأحكام الصادرة من الحاكم إلى قسميْن اثنيْن، كتب يقول:

في حال كون حكم الحاكم «كاشفاً» للواقع مثل إزالة الخصومات، فإنّه لا يجوز نقض حكمه حتى في حال العلم بالمخالفة، ولمن كان عالماً بمخالفة الحكم للواقع ومعارضته له تنظيم الآثار الواقعة عنده. وأمّا إذا كان الحكم مبنيّاً على أساس الولاية العامّة للمجتهد الذي يحكم في شؤون المسلمين فإنّه لا يجوز نقضه حتى مع العلم بمخالفته، ولا يحقّ للعالِم بالخطأ كذلك العمل بمقتضى علمه[2].

وأمّا تلميذه **آية الله محمّد كاظم الحائريّ** فإنّ له بياناً واضحاً بهذا الشأن، وهو كذلك يقسّم أوامر أو أحكام الحاكم إلى قسميْن اثنيْن هما: **الأحكام الكاشفة والأحكام الولائيّة**، فيقول:

إنّ الأحكام الكاشفة هي أحكام تصدر لجهة تبيين الواقع المحفوظ (مثل الحكم بثبوت رؤية الهلال). وفي ما يتعلّق

---

(1) آية الله السيد محمد كاظم اليزدي، *«العروة الوثقى»*، مسألة رقم (57)، باب الاجتهاد والتقليد.

(2) السيد محسن الحكيم (حاشية آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصّدر)، *«منهاج الصالحين»*، ج 1، ص (11).

بالحكم الكاشف فإنّ القطع بالخلاف (موضوعاً أو حكماً) يكون سبباً على عدم حجيّة حكم الحاكم، ولم يُستثنَ من ذلك سوى باب القضاء، ففي ما يخصّ القضاء، حتى إذا قطع شخص بخطأ القاضي فلن يكون باستطاعته العمل بخلاف حكمه، ولكن إذا حكم القاضي له بغير حقّ فإنّ تصرّفه غير جائز (مع العلم بخطأ الحاكم).

وأمّا حجيّة الأحكام الولائية واعتبارها، فهما حقيقيّان وليسا أمرين ظاهرين يمكن البحث في مسألة موافقتهما أو معارضتهما.

وبالنّظر إلى حقّ الوليّ الفقيه في اتّخاذ القرار في الأمور، فحتى لو علم الشخص بخطأه فإنّ حكمه يكون نافذ المفعول.

ولكن إذا علم الشخص أنّ ما حكم به الحاكم هو محرّم فإنّ حكم ذلك الحاكم لن يكون نافذاً بعد ذلك وإن كان باستطاعته إجباره على تنفيذ حكمه.

ولا تجوز مخالفة أحكام الحاكم (أي أحكامه الولائية) علناً إلّا إذا قدّم الشخص مصلحة إعلان مخالفته على مصلحة وحدة الأمّة الإسلاميّة، وكان عالماً بخطأ الحاكم (وهو أمر لا يمكن ملاحظته إلّا من عدد قليل من الأفراد)[1].

هذا، ولا شكّ في أنّ البحث المفصّل الخاصّ بموارد لزوم طاعة وليّ الأمر وموارد عدم نفوذ أمره أو جواز مخالفته، يستحقّ منّا نقل العبارات السابقة عن المؤلّف. لكنّ **الإمام الخمينيّ** طرح هذه المسألة وأوجزها بشكل كلّي، لذلك يصعب استنتاج وجوب اتّباع

---

(1) السيد محمّد كاظم الحائري، «*أساس الحكومة الإسلاميّة*»، ص (180 ـ 185) (بتصرّف).

الفقهاء للحاكم، أو لزوم اتّباعه في موارد العلم بخطأه، وغير ذلك من كلام الإمام المطلق.

3) فترة الولاية

تُعتبر (فترة الولاية) أحد موارد الاختلاف الموجودة بين مبدأيْ التنصيب والانتخاب، فعلى الرّغم من أنّ الفترة الزمنية القصوى التي يمكن لأيّ شخص الحكم فيها مرهونة بحياته، ولكن في ما يتعلّق بإمكانيّة بقاء وليّ الأمر مدى الحياة (في حال بقاء شروط ولايته) في الولاية، أو أنّ ولايته يمكن أو يجب أن تكون محدودة، فإنّ ذلك هو الخلاف القائم حالياً بين المبدأيْن المذكوريْن.

بناءً على مبدأ التنصيب، فإنّ إطلاق أدلّة الولاية يقتضي بقاء ولاية الفقيه ما دام شرط الفقاهة والعدالة والشروط الأخرى باقية.

ويتّضح هذا الأمر من خلال السيرة العمليّة للإمام الذي ظلّ متصدّياً لولاية الأمر في المجتمع الإسلامي حتى آخر لحظة من عمره، وكذلك في سكوت الدستور إزاء تحديد فترة القيادة، في الوقت الذي كانت فيه كلّ المناصب الأخرى داخل النظام مقيّدة ومحدودة بزمن معيّن.

واستناداً إلى مبدأ الانتخاب فلا مانع من تحديد فترة القيادة بزمن محدّد أو فترة معيّنة، رغم أنّ المبدأ نفسه يعترف بعدم وجود أيّة ضرورة لذلك. وفي هذا الخصوص كتب مؤلّف «***دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة***» يقول:

> **نعم، لو كان الانتخاب مؤقّتاً فالولاية تنقضي بانقضاء الوقت، كما لا يخفى[1].**

---

(1) «*دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة*»، ج 1، ص (576).

ورغم أنّ مبدأ ولاية الفقيه في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة يبدو أكثر انسجاماً مع مبدأ الانتخاب، إلّا أنّه وعندما طُرِح موضوع تحديد فترة القيادة بعشر سنوات رفض أكثر أعضاء المجلس قبول هذا الاقتراح ممّا يشير إلى أنّ تصوّر مبدأ الانتخاب الملازم للتوقيت لم يكن وارداً في أذهانهم.

إذا اعتبرنا تحديد فترة القيادة على أساس مبدأ الانتخاب مرهونة بعمر جيل كامل، فإنّ ذلك يمكن تبريره منطقيّاً لأنه إذا كانت شرعيّة وليّ الأمر متعلّقة بانتخابه من الأمّة فإنّه مع انقضاء عمر الجيل لن يشارك معظم الأفراد الواجدين للشرائط في انتخاب القائد، وبالتالي فإنّه على الرّغم من أنّ القائد منتخب من الشعب قبل ثلاثين سنة مضت إلّا أنّه لن يُعتبر مُنتخباً من الجيل الحالي. لهذا، وللإبقاء على معيار شرعيّة ذلك القائد لا بدّ من إعادة انتخابه من قِبل الشعب كقائد للبلاد على الأقلّ خلال هذه الفترة (إذا ما امتدّ عمر القائد).

وعبر إدانته لنظام الشاه وعدم اعترافه بشرعيّة أُسرته في الحكم، قال الإمام:

إذا افترضنا أنّ حكم رضا شاه كان حكماً شرعيّاً، فكيف سمح أولئك لأنفسهم بتقرير مصيرنا نحن؟ كلّ شخص مسؤول عن تقرير مصيره بنفسه، هل كان آباؤنا أولياء أمورنا؟ هل يحقّ لأولئك الذين عاشوا قبل مئة سنة أو قبل ثمانين سنة من الآن تقرير مصير أجيال المستقبل؟[1]

يُستفاد من التصريح أعلاه أنّه عندما يكون مبدأ الحكم مرهوناً بآراء الشعب فإنّ رأي كلّ جيل متعلّق بزمانه وتقرير مصيره هو، أمّا الأجيال التالية فكلّ جيل منها مسؤول عن تقرير مصيره بنفسه.

---

(1) الإمام الخميني، «*صحيفة النور*»، ج 4، ص (282).

4) نطاق الولاية

ما هي حدود ولاية وليّ الأمر؟ هل تقتصر ولايته على مدينة أو منطقة أو بلد بأكمله، أم ماذا؟

وفقاً لمبدأ الانتخاب فإنّ المتعارف هو أن تكون شرعيّة ولاية وليّ الأمر على الأفراد الذين شاركوا في انتخابه أو ساهموا في ذلك. لذلك فإنّه ليس بمقدور وليّ أمر المسلمين الذي تمّ انتخابه من قِبل (مجلس) الخبراء الإيرانيّ أن يحكم مسلمي **العراق** مثلاً أو غيرهم إلّا إذا قام العراقيّون بانتخابه قائداً لهم كذلك.

ولكن استناداً إلى مبدأ التنصيب فإنّه ليس هناك أيّ سبب يدعو إلى تقييد الولاية أو تحديدها بمنطقة معيّنة دون أخرى لأنّ عموم الروايات التي دلّت على ولاية الفقيه فرضت الولاية على جميع أبناء الشيعة، بمعنى آخر أنّها دلّت على وراثة العلماء وخلافتهم المطلقة للأنبياء.

وأمّا تنصيب الإمام لممثّلين له في بعض الأقطار الإسلاميّة الأخرى (مثل **الباكستان** أو **لبنان** وغيرها)، فقد اعتُبِر أولئك الممثّلون عموماً بمثابة وكلاء له في أمور الحسبة. وقد صرّح الإمام بذلك في إجازته **للعلّامة السيّد ساجد نقوي** قائد الجماعة الشيعيّة في **باكستان**[1].

هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى يمكن أن تكون هناك علاقة بين مجال صلاحيّات وليّ الأمر من حيث التقيّد بالقانون أو التصرّف في الأموال والأنفس، وبين مبدأ التنصيب أو الانتخاب.

وبالنّظر إلى أنّنا كنّا قد بحثنا هذه النقطة في موضوع صلاحيّات الوليّ الفقيه وشؤونه، فإنّنا لن نعاود البحث فيها ههنا.

---

(1) المصدر نفسه، ج 21، ص (80).

5) مسؤوليّة الوليّ الفقيه إزاء الناس

طبقاً لمبدأ «الانتخاب» فإنّ الوليّ الفقيه هو منتخب من قبل الناس، وعلى هذا الأساس يكون مسؤولاً أمامهم، في حين أنّ مبدأ «التنصيب» لا يعتبر الفقيه مسؤولاً إلّا أمام الله سبحانه.

وهذا ما يصرّح به دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة (سواء قبل تعديله أم بعده) فهو لا يعتبر القائد مسؤولاً أمام أيّة جهة أو مؤسّسة على الإطلاق، بينما يعتبر كلّ واحد من المسؤولين في أيّ منصب كانوا ومهما كانت المسؤوليّات الموكولة إليهم، يعتبرهم مسؤولين أمام القائد بشكل أو بآخر. وعلى الرّغم من تأكيد الإمام المستمرّ على ضرورة الالتزام بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر في كلّ المناصب والمسؤوليّات وحقّ أفراد الشعب في مساءلة جميع المسؤولين واستجوابهم، إلّا أنّه لم تتمّ ممارسة هذا الحقّ إزاء أفعال القائد وتصرّفاته.

بطبيعة الحال، إنّ دستور الجمهوريّة الإسلاميّة ينصّ على مبدأ المساواة بين القائد والآخرين في مقابل القانون والإشراف على أمواله وممتلكاته، وكذلك إشراف مجلس الخبراء سواء مع وجود شروط القيادة أم عدمها، كلّ ذلك مدَوَّن وموجود في الدستور، إلّا أنّ أيّاً من تلك الحالات لا تضع القائد في موضع المسؤول أمام الشعب أو المجلس أو غير ذلك، مع أنّها يمكن أن تُؤثر بشكل أو بآخر في الإشراف على (منصب) القائد أو تحديد تصرّفاته.

6) طاعة أمر القائد أو عصيانه

وفقاً لمبدأ «التنصيب» يتمّ تنصيب وليّ الأمر من لدن الله سبحانه، وبالنّظر إلى التعابير المختلفة الواردة كذلك في بعض

الروايات، مثل (الرادّ عليهم كالرادّ علينا والرادّ علينا كالرادّ على الله)[1]، فإنّ طاعة وليّ الأمر هي واجب شرعيّ، ويجب على الناس طاعة أوامره مثل طاعتهم للأحكام الشرعيّة الفرعيّة. ولكن استناداً إلى مبدأ «الانتخاب» فإنّه من المحتمل القول بأنّ مخالفة الناس كذلك للأوامر الصادرة عن وليّ الأمر هي بمثابة مخالفة قانونيّة ولا تستوجب العقاب الأُخرويّ، وذلك لأنّ مبدأ الولاية مفَوَّض من الناس أنفسهم، ولا شكّ أيضاً في أنّ هذا التفويض هو في إطار العُرف والقانون.

بطبيعة الحال، إذا اعتبرنا أنّ المخالفة القانونيّة (كمخالفة قوانين المرور مثلاً) هي في الواقع مخالفة شرعيّة، وأنّ مرتكب تلك المخالفة يُعتبر عاصياً، فإنّ عصيان أوامر وليّ الأمر على أيّة حال (سواء على أساس مبدأ التنصيب أم الانتخاب) هو محرَّم شرعاً كذلك.

وقد كرّر الإمام مراراً أنّ مخالفة الحكومة الإسلاميّة وقوانينها محرَّم شرعاً. لاحظ على سبيل المثال العبارات التالية حول ما ذُكِر بشأن الحكومة المؤقّتة:

> **... إنّ هذه الحكومة التي تمّ تعيينها إنّما عُيِّنت بولاية شرعيّة لا لكي تكون حكومة قانونيّة وحسب بل هي حكومة شرعيّة واجبة الاتّباع. يجب على كلّ فرد اتّباع هذه الحكومة. كما كان أمير المؤمنين (ع) يفعل عندما كان يُرسل مالك الأشتر إلى أيّ مكان أو يُنصّبه، كان يُعتبر حاكماً واجب الاتّباع، حاكماً دينيّاً وشرعيّاً. نحن كذلك، فقد منحناه حكومة شرعيّة**

---

(1) *«فروع الكافي»*، ج 7، ص (412).

وحكومته هي حكومة قانونيّة كذلك، لذلك فهي حكومة واجبة الاتّباع[1].

ويتّضح ممّا ذُكِر أنّ إحدى المسؤوليّات التي تقع على عاتق الناس إزاء القائد ووليّ الأمر هي لزوم الطاعة، وهي طاعة تمثّل حكماً شرعيّاً مفروضاً عليهم، إذ لا بدّ لهم من تنفيذ أحكام وليّ الأمر، إلّا في موارد العلم بخطأه كما مرّ تفصيله من قَبل.

ويمكن استنباط هذا الحكم بسهولة من العبارات التي أشرنا إليها في مقبولة **عمر بن حنظلة**[2]. ولا يخفى أنّ هناك احتمالاً آخر كذلك قد يفرض نفسه وهو: حتى على أساس مبدأ «الانتخاب» فإنّه قد تمّ اعتبار مخالفة وليّ الأمر مخالفة شرعيّة أيضاً؛ لأنّ انتخاب الشعب للحكومة هو الهدف المقصود، وأنّ الحكومة المذكورة هي حكومة دينيّة كذلك، إضافة إلى كونها حكومة شعبيّة متّكئة على انتخاب الشعب لها، وتستند إلى الشروط الشرعيّة والضوابط الدينيّة بالنّظر إلى شروطها ومسؤوليّاتها الشرعيّة.

والشيء نفسه يمكن أن يقال بالنسبة إلى قاضي التحكيم (كما هو الحال مع الاستنباط المشهور من المقبولة) حيث يتمّ اختياره والموافقة عليه من قِبل طَرَفيْ الدّعوى، ويُعتبر الامتثال لحكمه بمثابة مسؤوليّة شرعيّة، والتّخلّف عن تنفيذه أمر محرّم. ويشير هذا التصوّر إلى أنّ مجرّد الانتخاب لا يمنع تحقّق الحرمة الشرعيّة عند المخالفة.

---

(1) الإمام الخميني، «*صحيفة النور*»، ج 5، ص (34).

(2) **«الرّادُّ عَليهم كالرّاد علينا والرّاد علينا كالرّادّ على الله»، «*فروع الكافي*»**، ج 7، ص (412).

7) دور الشعب

أحد الاختلافات الرئيسيّة بين مبدأيْ «التنصيب» و«الانتخاب»، والذي يُعتبر ضرورة من ضروريّات فهم هذين المبدأيْن، يتمثّل في الاهتمام بدور الشعب في الحكومة؛ فإذا كان وليّ الأمر يستمدّ ولايته من المعصومين (ع) فإنّ دور الأفراد يقتصر على تفعيل الأوامر والقرارات الحكوميّة، وعلى هذا فإنّ مقدار الحاجة إلى الأفراد تنحصر في كونهم السبب في تفعيل أوامر وليّ الأمر وتنفيذها. فعمليّة تثقيف الأفراد وتنمية قدراتهم وطاقاتهم السياسيّة من أجل تشجيعهم على الحضور في الساحة السياسيّة كلّها تصبّ في خانة التصوّر المذكور وخدمته. ومن هنا فإنّه لا حاجة ملحّة تدعو إلى كسب معاضدة الناس أو استبيان آرائهم أو رفع مستوى وعيهم السياسيّ.

إلّا أنّ مبدأ الانتخاب ينظر إلى الشعب نظرة مختلفة باعتباره معيار مشروعيّته، على الرّغم من أنّ خيار الشعب لم يعد قادراً على فرض إرادته الحقيقيّة في الحكومات المنتخَبة في عالمنا اليوم، حيث إنّ هذه الحكومات تلجأ إلى توظيف الماكينة الدعائيّة والإعلاميّة لتحقيق أغراضها وفي الوجهة التي ترغب بها، إلّا أنّ النضج والوعي السياسيّ لدى الشعب وحساسيّته تجاه القضايا السياسيّة، هي، بلا شكّ، عوامل تؤثّر في بقاء الحكومة وثباتها واستقرارها وتحسّن أوضاعها بشكل عامّ.

وحول نظرة الإمام تجاه الشعب وعلاقته بالحكومة، فإنّ عباراته المستفيضة واحترامه وتقديره الكبيريْن للشعب، تحتّم علينا أن نُفرد عنواناً خاصّاً لهذا الموضوع، مع أنّه من المفروض أن تتّضح النتيجة بالنسبة إلى نظريّته في التنصيب. لذلك، سوف نتطرّق بالتفصيل إلى هذا الموضوع في فصل لاحق من هذه الموسوعة.

8) تعيين الخليفة

من الواضح أنّ مبدأ «الانتخاب» يتعارض مع تعيين القائد خليفة له، إلّا إذا فوّضه الشعب ـ عند انتخابه ـ باختيار من يشاء ليكون خليفة له. لكن في غير هذه الحالة، لا بدّ من يقوم أن الشعب بنفسه بانتخاب الخليفة.

من الناحية القانونيّة فإنّ المناصب التي يتمّ انتخابها في عصرنا الحاضر هي مناصب غير قابلة للانتقال إلى الغير، وهذا ما أشار إليه كذلك الدستور (في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية) من عدم إمكانيّة انتقال حقوق أعضاء المجلس ورئاسة الجمهوريّة إلى الغير.

من هذا المنطلق، وبالنّظر إلى أنّ الدستور في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة لم يمنح القائد حقّ اختيار خليفة له بل أوكل هذه المهمّة إلى مجلس الخبراء، فإنّ ذلك ينسجم مع مبدأ الانتخاب.

ولكن، هل باستطاعة وليّ الأمر تعيين خليفة له وفقاً لمبدأ التنصيب؟

يجيب عن هذا السؤال أحد مؤيّدي مبدأ التنصيب، بقوله:

كان الإمام الراحل باعتباره الوليّ الفقيه يمتلك حقّ تنصيب أيّ فقيه خليفة من بعده، تماماً كما كان الإمام الصادق (ع) يقوم بتعيين فقهاء زمانه والفقهاء من بعده كحكّام حيث قال (إنّي قد جَعلتُه حاكِماً)[1]. وليس من الغلوّ في شيء أن يقال هذا المعنى كذلك في حقّ **الإمام الخمينيّ** ولا أريد بذلك وضع سماحته في رُتبة الإمام المعصوم، بل إنّ هذا الحقّ نابع من مسؤوليّة إدارة الأُمّة وقيادتها، كما كان الإمام (ع) يمتلك

(1) *«وسائل الشيعة»*، ج 18، ص (98).

حقّ تعيين عامل من عمّاله، وكذلك ولده **الإمام الصادق** (ع) أيضاً في هذا المجال... فإنّ لهم مثل هذا الحقّ من دون شكّ. وعلى هذا فإنّ الوليّ الفقيه يمتلك الحقّ كذلك في تعيين القائد من بعده[1].

يتضمّن النصّ المذكور ـ برأي مؤلّف هذا الكتاب ـ العديد من الإشكالات، منها:

أوّلاً: إنّ **الإمام الصادق** (ع) لم يقم هو شخصيّاً بتعيين الإمام الذي سيأتي من بعده.

ثانياً: إنّ الفقيه الذي تمّ تنصيبه للولاية من قِبل المعصومين (ع) وفقاً لمبدأ التنصيب، لا معنى لتنصيبه مرّة أخرى من قِبل القائد السابق.

ثالثاً: كيف يمكن أن تشمل عبارة «فإنّي قد جَعلتُه عليكم حاكِماً» الفقهاء المنصوبين حتى يقول جميعهم كذلك «فإنّي قد جَعلتُه حاكِماً»؟!

ولكنّنا إذا تجاوزنا الكلام المذكور، نلاحظ عدم إشارة الإمام إطلاقاً إلى مسألة تنصيب فقيه من بعده، والأهمّ من ذلك كلّه، أنّ سيرته العمليّة كذلك لم تتضمّن تنصيب أيّ فقيه من بعده ولا حتى التصريح عن ميله بشكل رسميّ إلى شخص معيّن حيث كان مجلس الخبراء بالتأكيد سيستجيب له. بل وحتى العبارات التي نُقلت عن سماحته بشكل غير رسميّ لم تُشِر كذلك إلى معنى تنصيب وليّ الأمر من بعده، وأكثر ما قيل عنه هو بعض الاقتراحات البسيطة العابرة.

---

(1) أحمد آذري قمّي، **پرسش وپاسخ مذهبي ـ سياسي «أسئلة وأجوبة دينيّة ـ سياسيّة»**، ص (201).

بناءً على هذا، فإنّ سماحة الإمام لم يكن يؤمن بتنصيب فقيه من بعده.

وأقصى ما يمكن قوله وفقاً لمبدأ التنصيب هو أنّ بإمكان الفقيه في زمانه (حياته) نقل صلاحيّاته (كليّاً أو جزئيّاً) إلى شخص آخر، أو أن يقوم بالتنازل عن منصب القيادة لصالح شخص آخر (ممّن تتوفّر فيه شروط إحراز الولاية). وفي هذه الأثناء يكون الفقيه الثاني قد دخل مجالاً من مجالات الولاية التي وفّرها له الفقيه السابق من خلال تنازله.

محاور القرار الضروريّة عند وليّ الأمر

ليست قيادة الدولة سوى اتّخاذ القرارات المتعلّقة بشؤون النظام المختلفة، فما هو الأسلوب المتّبَع لاتّخاذ مثل تلك القرارات؟ وما هي العوامل الأساسيّة التي يجب على القائد أخذها بعين الاعتبار أثناء طرحه لاقتراح أو رأي ما؟ وأخيراً، ما هي الأمور التي يمكن التضحية بها من أجل غيرها؟

بشكل عامّ، يمكن الإشارة إلى وجود عامليْن رئيسيّيْن في أيّ نظام من شأنهما أن يشكّلا محوريْن أساسيّيْن لاتّخاذ القائد أو المسؤول في ذلك النظام لأيّة قرارات، هذان العاملان هما: «وضع مصالح المجتمع فوق كلّ اعتبار»، و«مراعاة القوانين الموجودة». إلّا أنّه وبالنّظر إلى خصوصيّة النظام الإسلاميّ والتوصيات التي أكّد عليها الإمام، فإنّنا سنقوم ببحث هذا الموضوع كما يستحقّ.

يتّضح ممّا ذُكِر أنّ أهمّ المحاور المتعلّقة باتّخاذ القرار هي:

1) المحافظة على الإسلام والنظام الإسلاميّ

لا شكّ في أنّ أوّل محور من محاور اتّخاذ القرارات تصغر

أمامه كلّ المحاور الأخرى هو محور المحافظة على الدّين الإسلاميّ والنظام الإسلاميّ، وهو محور يستحقّ منّا التضحية بكلّ غالٍ ونفيس بما في ذلك الأموال والأنفس من أجل ديمومته وبقائه.

عندما اتّخذ **الإمام الخمينيّ** قبل انتصار الثورة الإسلاميّة بعض القرارات التي من شأن بعضها التضحية بأرواح بعض الأفراد المؤمنين، كان يستدلّ على ذلك بقوله: **إنّ حفظ نفس المسلم وماله واجب حتى أنّه يجوز في بعض الأحيان اتّباع التقيّة لإنقاذهما، بل إنّ ذلك واجب مفروغ منه، لكن عندما يتعرّض كيان الإسلام إلى الخطر وأصل الدّين (وليس بعض أحكامه) إلى التدمير والفناء، فإنّ على الجميع أن يسعوا لمنع ذلك والتّصدي له.**

وهكذا الأمر بالنسبة إلى النهضة الحسينيّة، فقد آمن البعض أنّ ثورة سيّد الشهداء **الإمام الحسين** (ع) وانتفاضته وتضحيته بأصحابه وآل بيته إنّما كانت للحفاظ على الإسلام والدّفاع عنه.

وفي ذلك يقول الإمام:

لا شكّ في أنّ هؤلاء السادة يعلمون بأنّ أصول الإسلام تتعرّض للخطر، وأنّ القرآن والدّين يواجهان الفناء والإبادة؛ مع وجود هذه الحالة فإنّ التقيّة محرّمة وإظهار الحقائق والكشف عنها أمر واجب، ولو بلغ ما بلغ[1].

وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة، وبالنّظر إلى خصوصيّة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، والغموض والمشاكل التي كانت تواجه مصير هذا النظام ومصير الإسلام، كان الإمام يصرّح بأنّ المحافظة على النظام الإسلاميّ لا تقلّ أهميّة عن المحافظة على الإسلام نفسه، بل هو أعظم منه، حيث كان يقول:

---

(1) الإمام الخميني، «*صحيفة النور*»، ج 1، ص (40).

إنّ المحافظة على الإسلام تمثّل فريضة أعلى وأسمى من الفرائض الأخرى، فلا فريضة في الإسلام أعلى من المحافظة على الإسلام. وإذا كانت المحافظة على الإسلام تمثّل واحدة من الفرائض الكبرى المفروضة علينا وعليكم وعلى جميع أفراد الشعب وجميع رجال الدين، فإنّ المحافظة على الجمهوريّة الإسلاميّة هذه تُعتبر من أعظم الفرائض قاطبة[1].

ومن أجل الإبقاء على الإسلام والمحافظة عليه اعتبر الإمام أنّ تعطيل بعض الأحكام الفرعيّة التي تمثّل «المهمّ» في مقابل «الأهمّ» أمراً لازماً وضروريّاً، وكما أُشير أعلاه فإنّ أعظم الفرائض هي المُقدّمة في حال التزاحم.

وتؤيّد العبارات التالية المطوّلة نسبيّاً ما ذكرناه بوضوح وصراحة، وهي عبارات تشير إلى وجوب التجسّس لكشف المؤامرات التي تُحاك ضدّ الثورة:

تقع علينا جميعاً مهمّة الحفاظ على الإسلام، إنّه واجب علينا وعليكم أن ننتبه إلى كلّ ما هو مريب ومشكوك، ونراقب أيّة مؤامرة والإبلاغ عنها. كتب إليّ أحدهم يقول: لقد أمرتم هؤلاء جميعاً بالتجسّس والمراقبة، في حين أنّ القرآن الكريم يقول «ولا تجَسّسوا». نعم هذا صحيح، هذا ما يقوله القرآن، وأمر الله مطاع ونافذ، لكنّ القرآن الكريم كذلك قال في الحفاظ على نفس الإنسان «لا تَقتُلوا أنْفُسَكُم». أفهل بإمكانك توجيه هذا الإشكال إذاً إلى سيّد الشهداء!

عندما يكون الإسلام معرّضاً للخطر فإنّ جميعكم مسؤولون عن

(1) المصدر نفسه، ج 15، ص (203).

الحفاظ عليه بالتجسّس. إنّ أحكام الإسلام إنّما وُجِدت لمصلحة الإسلام، فإذا رأينا شيئاً ما يتهدّد الإسلام ويعرّضه للخطر فإنّ من واجبنا جميعاً أن نحافظ عليه ولو كلّفنا ذلك حياتنا. لا شكّ في أنّ المحافظة على نفس المسلم تعلو على كلّ مصلحة، إلّا أنّ المحافظة على الإسلام هي أسمى من نفس المسلم[1].

وهنا لا بدّ من الإمعان جيّداً في الكلام المذكور للإمام لكي لا يكون ذريعة لارتكاب أيّ عمل غير صالح، فالذين يقومون اليوم باستخدام الوسائل والأساليب غير المشروعة من أجل الوصول إلى أهدافهم ليسوا قِلّة، لكنّ ما كان يقصده الإمام من كلامه هذا هو الاستعانة في وقت الحاجة والضرورة بأيّة وسيلة لغرض الحفاظ على أكثر شؤون النظام أهميّة، ألا وهو كيان النظام الإسلاميّ.

ويتّضح من خلال هذا التصريح وجوب التصدّي لأيّ حكم أو مسألة يمكن أن تشكّل تزاحماً لموضوع «الحفاظ على النظام» لكن بالمقدار الذي يضمن رفع ذلك التزاحم، لا أكثر ولا أقلّ، وهذا المقدار من الترجيح عند المزاحمة مقبول بحكم العقل كذلك.

وقد صرّح الإمام أيضاً بعقلانيّة هذا الأمر حيث تفضّل قائلاً:

إنّ مسألة المحافظة على الجمهوريّة الإسلاميّة تمثّل أهمّ الواجبات العقليّة والشرعيّة حيث لا يزاحمها شيء في ذلك، خاصّة في هذا الوقت وهذا الوضع الذي يمرّ به عالمنا اليوم. وهو كذلك من الأمور التي يُعتبر احتمال الفعل فيه منجّز عقلاً[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج 15، ص (100) و(101).

(2) المصدر نفسه، ج 19، ص (106).

النقطة الجوهريّة هنا هي أنّ المحافظة على النظام الإسلاميّ ربّما لا تستوجب التضحية بجميع القِيَم، إلّا أنّ الكلام المطروح أعلاه يقتضي أنّه إذا توقّف بقاء هذا النظام مثلاً على قمع رغبات الشعب وطموحاته أو الحريّات الاجتماعيّة أو غير ذلك، أو على الأقل هكذا شخّص الحاكم الموقف باعتباره يمثّل المرجع الوحيد لتحديد هذه المزاحمة ـ حتى وإن كان بقاؤه هو لابقاء النظام الإسلاميّ متوقّفاً على قمع الحريّات . . .إلخ ـ إذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي له أن يتردّد في القيام بذلك، وعليه تقديم مسألة الحفاظ على النظام على تلك الأمور كافّة.

ربّما يتبادر إلى الأذهان احتمال أنّ بقاء النظام لا يعني مجرّد استمرار الحكومة، بل الأهمّ من ذلك يجب المحافظة على جوهر الإسلام في النظام الإسلاميّ الذي هو أسمى من ذلك بكثير. وعلى هذا الأساس، ليس بالإمكان مثلاً التضحية بالعوامل المؤلّفة لـ «جوهر» النظام من أجل الإبقاء على النظام الإسلاميّ، من هنا فإنّ المحافظة على النظام الإسلاميّ عن طريق التضحية بالعناصر المؤسّسة لهيكل ذلك النظام أمرٌ مستحيل. أمّا إذا قبلنا هذا الجواب، فلا بدّ لنا من تبيين القِيَم الأساسيّة التي يحتاج إليها النظام من أجل ديمومة واستمرارية هويّته الإسلاميّة، وبالتالي أن تبقى وتستمر تلك القِيَم داخل المجتمع الإسلاميّ حتى وإن كلّف ذلك التضحية بالحكومة.

يشير الحديث التالي للإمام إلى اهتمامه بموضوع الحفاظ على القِيَم عند عدم تزاحمها مع مسألة الحفاظ على النظام. ففي جوابه على الرسالة التي بعث بها إليه رئيس مجلس الشورى الإسلاميّ آنذاك، والتي تناولت مسألة المصادقة على القوانين المؤقّتة، يقول سماحة الإمام:

كلّ ما له علاقة بمسألة الحفاظ على النظام الإسلاميّ، بحيث

يتسبّب فعله أو تركه بحدوث خلل في النظام، وكل ما كان تركه أو فعله يتسبّب بالضرورة في حدوث فساد ما، وكلّ ما كان تركه أو فعله يتسبّب في حرج ما، فإنّ أغلبيّة أعضاء مجلس الشورى الإسلاميّ وبعد تشخيص الموضوع، مجازون بالمصادقة على القانون بعد التّصريح بكونه مؤقّتاً، ومادام الموضوع متحقّقاً، وبعد زوال الموضوع فإنّ القانون المذكور سيكون مُلغى آلياً[1].

كان **الإمام الخمينيّ** ينظر إلى أيّة حركة من شأنها التّقليل من قوة وهيبة المؤسّسات القانونيّة للنظام بوصفها خللاً في ذلك النظام، ولذلك لم يكن يسمح بأيّ خلل يعتري هيكل المؤسّسات، وكان يعتبر أنّ ذلك يمثّل إثماً كبيراً، ولذلك، كان يشير إلى أنّ الدّفاع عن الحكومة والجيش والحرس الثوري هو أمر في غاية الأهميّة[2]. علاوة على ذلك، كان يؤكّد باستمرار على ضرورة مشاركة الشعب في الانتخابات من أجل دعم النظام وإسناده، معتبراً عدم مشاركته في ذلك حراماً شرعاً لجهة أنّ ذلك قد يسهم في إضعاف النظام الإسلاميّ. وكان سماحته يكرّر هذا الموضوع باستمرار في مختلف المناسبات الانتخابيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة[3].

2) تطبيق العدالة الإجتماعيّة

تمثّل العدالة الاجتماعيّة، بعد مبدأ الحفاظ على النّظام

(1) المصدر نفسه، ج 15، ص (188).
(2) المصدر نفسه، ج 19، ص (234) و(235).
(3) المصدر نفسه، ج 15، ص (164).

(الإسلاميّ)، محوراً مهمّاً آخر في سلسلة المحاور الضروريّة التي لا بدّ للقائد من وضعها نصب عينيه عند اتّخاذه لأيّ قرار. ويشير مفهوم العدالة الاجتماعيّة إلى بسط العدل والقسط، والذي يُعدّ الهدف الاجتماعيّ الذي بُعث من أجله الرُّسُل والأنبياء.

يقول القرآن الكريم في هذا الشأن:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

وكذلك شرح الإمام الهدف الأساس للإسلام وجميع الأحكام الشرعيّة وهو بسط العدالة وقيام الحكومة الدينيّة، حيث قال في هذا الجانب:

الإسلام هو الحكومة بجميع شؤونها، والأحكام الشرعيّة قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤون الحكومة، بل إنّ الأحكام مطاليب بالعرض، وأمور آلية من أجل إقامة الحكومة وبسط العدالة[2].

وتطرح السيرة العمليّة للإمام أمثلة حيّة وملموسة عن عدم اعترافه بالتصنيف الطبقيّ للمجتمع (من حيث الحقوق والإمكانات)، وذلك من خلال تجسيده لحياة البساطة ورفضه للامتيازات التي من الممكن أن يتمتّع بها أيّ قائد، فكتب في صفحات التاريخ المعاصر سطوراً من نور كانت الأكثر إشراقاً وبهاءً. وعلى الرغم من أنّ هناك العديد من الذين يحاولون الاستئثار بإمكانات السلطة وثروات المجتمع مبرّرين ذلك بمختلف الحجج الواهية، وتحت شتّى الذرائع من قبيل

---

(1) سورة الحديد: الآية (25).

(2) الإمام الخمينيّ، «*كتاب البيع*»، ج 2، ص (472).

(ضرورة الحفاظ على شوكة الإسلام)، أو (وجوب الحفاظ على النّفس)، أو (تقديم الفائدة القصوى للمجتمع)، أو (رفاهية أكثر من أجل خدمة أكبر)، في حين أنّ الممتلكات الشخصيّة للإمام التي تمّ الكشف عنها ونُشرت تفاصيلها بعد وفاته، تشير جميعها إلى التزامه الشديد بضرورة تطبيق مبادئ العدالة الاجتماعيّة.

ولم يقتصر تمسّك سماحته بالعدالة الاجتماعيّة كمحور لقرارات القائد وحسب، بل كان يرى ضرورة أن يكون هذا المبدأ بمثابة قاعدة عامة في جميع مؤسّسات النظام الإسلاميّ.

وحول هذا المبدأ يتوجّه بوصاياه إلى مختلف أجهزة النظام يقول:

لا يختصّ تطبيق العدالة الإسلاميّة بالسلطة القضائيّة وما يتفرّع عنها، بل إنّه أمرٌ يخصّ سائر مؤسسات النظام في الجمهوريّة الإسلاميّة بدءً بالمجلس والحكومة وما يتّصل بها، وكذلك القوات العسكريّة والشرطة وحرس الثورة واللجان وقوات التعبئة وانتهاءً بالمسؤولين الآخرين، وليس من حقّ أحد التصرّف مع الناس بأسلوب غير إسلاميّ[1].

وبالنّظر إلى تفصيلنا في مبحث العدالة الاجتماعيّة في محل آخر من هذه الموسوعة، فإنّنا سنوكل الحديث حول ذلك إلى محله المشار إليه.

3) مراعاة المصالح العامّة

إنّ مصطلح «**مراعاة المصلحة**» هو مفهوم واسع الأطراف كما هو

---

(1) السيد محمّد كاظم اليزدي، «*العروة الوثقى*»، مسألة رقم (57)، باب الاجتهاد والتقليد.

واضح، ولم يرِد تفسير خاصّ به من جانب الإمام. فما ذُكِر آنفاً بوصفه المحور الأوّل في قرارات وليّ الأمر (أعني الحفاظ على الإسلام والنّظام الإسلاميّ) عبّر عنه بأنّه أحد أمثلة المصلحة، ومع ذلك فإنّ المصالح جميعها لا تختزل في بقاء النظام واستمراريّته فقط.

بشكل عامّ، يتوجّب على القائد في المجتمع وضع مصلحة المسلمين في اعتباره عند اتّخاذه لأيّ قرار، وعدم تقديم المصالح الفرديّة والمنافع الشخصيّة على المصالح العامّة.

في ذلك يقول الإمام:

لا بدّ لمن يحكم المجتمع الإسلاميّ أو أيّ مجتمع إنسانيّ آخر، أن يضع على الدّوام المصالح والمنافع العامّة في اعتباره، وأن يتجاهل المصالح الذاتية والمشاعر الشخصيّة؛ ولهذا نلاحظ بأنّ الإسلام ضحّى بالكثير من الأفراد في سبيل المصالح الإنسانيّة والمنافع البشريّة، واستأصل جذور العديد من الطوائف لأنّها كانت فاسدة ومضرّة للمجتمع (الإسلاميّ)، فقد قام الرسول الأعظم (ص) مثلاً بإزالة كيان يهود بني قريظة بسبب زرعهم لبذور الفساد في المجتمع الإسلاميّ وإيقاع الضّرر بالإسلام والحكومة الإسلاميّة[1].

كما أشار سماحته إلى حدود المصلحة ووجوب مراعاة مصالح الأفراد أيضاً إلى جانب ذلك (في حال عدم تزاحمها مع مصالح المجتمع)، وله في هذا الخصوص بعض التوجيهات في ما يتعلّق بالتعاطي الهادئ والسّلميّ مع بعض النشاطات الشريرة المعادية للثورة

(1) الإمام الخميني، «*صحيفة النور*»، ج 17، ص (106).

وجماعة منظمة المنافقين (**مجاهدي خلق**)، يقول الإمام:

ما يهمّني هو مصلحة جميع المسلمين وغير المسلمين من دون استثناء وأرجو من هؤلاء أن ينبذوا هذه الأعمال الشريرة. وعلى شبابنا من الذكور والإناث الأعزّاء أن لا يخدعوا بألاعيب هؤلاء وتخليص أنفسهم من شراكهم، والعودة إلى أحضان الإسلام[1].

هذا، ولا تقتصر مسألة رعاية المصالح على وليّ الأمر باعتبارها محور قراراته، بل إنّ من واجب جميع المسؤولين وأفراد المجتمع الإسلاميّ مراعاة مصالح المسلمين، كلٌّ حسب مقدرته وتعلّق الأمر به.

يقول سماحته بهذا الخصوص:

الإسلام يفرض علينا مسؤوليّة الحفاظ على مصالح المسلمين؛ كلنّا مسؤول عن رعاية مصالح الإسلام[2].

4) تطبيق الأحكام الشرعيّة والقوانين الدينيّة

لا بدّ لكلّ من الحكومة الإسلاميّة ووليّ الأمر من التحرّك ضمن إطار القوانين الدينيّة بالتفصيل الذي مرّ ذكره في موضوع صلاحيّات الوليّ الفقيه. بالطّبع وكما أشرنا، ينتفي تطبيق الأحكام في حال مزاحمتها لمبدأ بقاء النظام الإسلاميّ أو جوهر الإسلام نفسه وبمقدار تلك المزاحمة. بيد أنّه في حال عدم وجود مثل تلك المزاحمة فإنّ تطبيق تلك الأحكام يمثّل أحد المحاور الضروريّة للقائد.

---

(1) المصدر نفسه، ج 15، ص (31).

(2) المصدر نفسه، ج 8، ص (245).

لقد أشار الإمام مراراً وتكراراً إلى مسؤوليّة الحكومة الإسلاميّة وواجبها في تطبيق الأحكام الشرعيّة، وبالنسبة إلى الأنبياء (ع) قال:

لقد كانت الوظيفة الأهمّ للأنبياء هي تطبيق الأحكام والإشراف وإدارة الحكومة[1].

5) الاهتمام بمطالب الشعب وعدم الإكراه

على الرّغم من أنّ الإمام كان يعتبر شرعيّة وليّ الأمر ممنوحة من لدن الله سبحانه (وليس من جانب الشعب) وفقاً للمبادئ المذكورة آنفاً، إلّا أنّه كان يذكّر على الدّوام بضرورة الاهتمام بآراء الشعب من أجل نجاح المسؤولين في مهامّهم. ولم تخل بياناته وتوصياته للمسؤولين في النظام الإسلاميّ من التأكيد على عدم ممارسة الضغوط على الناس أو إكراههم على شيء، كما في قوله:

إذا شعرتم يوماً برغبة في ممارسة الضغوط على الشعب فاعلموا أنّكم بدأتم تخطون الخطوات الأولى على طريق الديكتاتوريّة[2].

وحول ضرورة الاهتمام بمطالب الشعب ووجوب تحقيقها، يقول الإمام في كلام واضح وصريح:

التكليف الشرعيّ وحكم العقل يدعواننا إلى رعاية الشعب والاهتمام به... إنّنا عندما نكسب ثقة الشعب فإنّنا بذلك نكسب الإسلام ونحصل على رضى الله سبحانه، بل نشعر بأنّنا نمتلك كلّ شيء[3].

---

(1) الإمام الخمينيّ، **حكومت إسلاميّ** ***«الحكومة الإسلاميّة»***، ص (94).

(2) الإمام الخميني، ***«صحيفة النور»***، ج 18، ص (83).

(3) المصدر نفسه، ج 17، ص (165).

وحول هذا المحور كذلك، وبالنظر إلى أهميّة واتّساع موضوع شأن الأفراد في الحكومة فإنّنا سنكتفي بهذه الإشارات. ولا بدّ لنا هنا من التذكير بأنّ الاهتمام بآراء الشعب يسير على خطّ متوازٍ مع الالتزام بالأوامر الإلهيّة، وفي غير هذه الحالة لا شكّ في أنّ الأوامر والأحكام الإلهيّة مقدَّمة على «أهواء الناس وشهواتهم».

من هنا، وعبر دعوته مجلس صيانة الدستور إلى عدم الاستسلام أو الإذعان لأهواء الفئات القليلة والتكتّلات الصغيرة، يقول الإمام:

ما يجب أخذه بعين الاعتبار والخضوع له هو الله سبحانه وليس الشعب[1].

أدوات الإشراف والرقابة

في ضوء ما مرّ حتى الآن يمكن القول ـ وفقاً لمبدأ التنصيب ـ أنّ وليّ الأمر يمتلك من خلال نظريّة الولاية المطلقة للفقيه صلاحيّات أكبر وأوسع، وذلك لتمتّعه بحقّ تحديد المصلحة والحكم بما يراه مناسباً لرأيه الشخصيّ في ما يتعلّق بالقوانين الشرعيّة والقوانين الأساسيّة والاعتياديّة، بل وحتى في مجال الإشراف الاستصوابيّ على مجموع أمور البلاد.

ويسمّى مثل هذا القائد في المصطلح السياسيّ بقائد ما فوق القانون، وبالمناسبة فإنّ البعض ممّن يؤيّدون الولاية المطلقة للفقيه كانوا يفسّرون أسباب مطالبتهم بتحديد واجبات ووظائف القائد في نصّ الدستور على الرّغم من موافقتهم على المبدأ بشكل عامّ.

وفي هذا الصّدد كتب الشيخ **آذري قمّي** في كتابه «***أسئلة وأجوبة دينيّة ـ سياسيّة***» يقول:

---

(1) المصدر نفسه، ج 12، ص (285).

إنّ ما أنيط بالقائد حسبما جاء في الدستور يمثّل حصر تلك المسؤوليّات والوظائف في القائد وليس تحديد أو حصر صلاحيّاته بها، ... تماماً كربّ العائلة عندما يقوم بتقسيم أعمال المنزل فيأخذ هو على عاتقه مسؤوليّة الشراء والتبضّع من خارج المنزل مع احتفاظه بحقّ التدخّل المباشر ـ في الحالات الخاصّة ـ في أعمال المنزل التي أوكلها إلى أحد أبنائه[1].

إلّا أنّ هذا النوع من التفسير للدستور قد يبدو غير دقيق إلى حدّ ما؛ ولكن لسنا هنا بصدد تحليل صحته أو بطلانه وذلك لعدم وجود مجال للإجمال أو الغموض في القانون، ذلك لأنّ تحديد المسؤوليّات والوظائف الخاصّة بكلّ فرد في القانون تعني حصر تلك الوظائف والمسؤوليّات وليس كما عبّر عنها الشيخ **آذري قمّي** بأنّها (الوظائف والمسؤوليّات الحصريّة)!

لكنّ ما يهمّنا في الكلام المذكور هو أنّ صلاحيّات وليّ الأمر كثيرة وواسعة جداً من وجهة نظر المؤيّدين للولاية المطلقة للفقيه، بل هي من وجهة نظر البعض كذلك «فوق الدستور».

أمّا السؤال المهمّ الذي يطرح نفسه فهو: ما هي الجهة التي تمتلك حقّ الإشراف أو الرقابة على سلطات وليّ الأمر؟

لا شكّ في أنّ السؤال المذكور هو سؤال أساسيّ ومهمّ للغاية بالنظر إلى التجربة التاريخيّة للفساد الذي تسبّب به تمركز السلطة في القرون الماضية في مختلف الدّول.

ولم يقتصر القلق الذي أبداه المعارضون لمبدأ ولاية الفقيه طيلة

---

(1) أحمد آذري قمّي، **پرسش وپاسخ مذهبي ـ سياسي *«أسئلة وأجوبة دينيّة ـ سياسيّة»***، ص (152).

الفترة التي تلت انتصار الثورة الإسلاميّة، لم يقتصر على احتكار السلطة من قِبل طبقة أو مجموعة خاصّة من رجال الدّين، بل تعدّاه ليشمل كذلك موضوع تمركز السلطات.

لقد أخذت دساتير الدّول الديمقراطيّة بعين الاعتبار مسألة الرقابة الخارجيّة للحيلولة دون تفشّي الفساد الذي قد ينجم عن السلطة، حيث أناطت تلك الدساتير بمؤسّسات مستقلّة مهمّة الإشراف على ما يقوم به رجال السلطة، واعتبارهم مسؤولين أمام ممثّلي الشعب وغيرهم، لكنّ (موضوع) الإشراف في نظريّة ولاية الفقيه المطلقة يرتكز على الرقابة الذاتية أكثر من أيّ شيء آخر.

والمقصود بالرقابة الذاتية هو التأكيد على توافر القائد على خصال التقوى والعدالة وحُسن السيرة والماضي المشرق وما إلى ذلك. وفي ردّه على الذين كانوا يصفون ولاية الفقيه بالديكتاتورية، يقول الإمام:

إنّ ما هو مدرجٌ في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة ليس سوى اليسير وإن كان ناقصاً برأيي، فصلاحيّات رجال الدّين التي أقرّها لهم الإسلام هي أوسع من ذلك بكثير. لقد تساهل هؤلاء الأخوة في هذه المسألة تحاشياً لأيّ معارضة من قبل المثقّفين لهذا الأمر. إنّ ما تمّ تدوينه في هذا الدستور يمثّل جُزءً من مسؤوليّات ولاية الفقيه وليس جميعها، لن يتضرّر أحد إذا ما تمّ تطبيق مبدأ ولاية الفقيه بالشكل الذي يريده الإسلام، فمواصفات الوليّ هي نفسها موجودة في الفقيه، وهي مواصفات شرّعها الله [سبحانه] للوليّ.

وفي كلام يبدو أكثر صراحة، قال الإمام:

إذا أراد الفقيه السّير خلافاً للحقّ، فإنّ ولايته ساقطة حتى وإن

ارتكب صغيرة من الصغائر. وهل الولاية أمر سهل لتُمنح إلى أيّ كان؟ إنّ هؤلاء الذين يقولون بأنّ ذلك سيجرّ البلاد إلى الديكتاتوريّة لا يعلمون بأنّ الحكومة الإسلاميّة ليست حكومة ديكتاتوريّة[1].

وكما قال الإمام «**وهل الولاية أمر سهل لتُمنح إلى أيّ كان؟**»، فهذا السبب بالذات هو الذي جعل مسألة الرقابة على السلطة على رأس مهامّ الحكومة.

ويبدو أنّ أساس الرقابة على السلطة في حكومة المعصومين (ع) كذلك هي هذه الرقابة الذاتية التي نتحدّث عنها حيث تدلّ على ذلك جميع الروايات التي جاءت بحقّ النبيّ (ص).

فقد رُوي عن **الإمام الصادق** (ع) أنّه قال:

إنّ الله (ره) أدّبَ نَبيَّه [فأحسنَ أدَبَه فَلَمّا أكمل لَه الأدبَ قال ﴿لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾] ثُمّ فَوَّضَ إليه أمْرَ الدّينِ والأمّة لِيَسُوسَ عِبادَه[2].

وورد في رواية أخرى كذلك:

إنَّ اللهَ (ره) فَوَّضَ إلى نَبيِّهِ (ص) أمْرَ خَلْقِه[3].

أمّا مضمون هاتيْن الروايتيْن فهو: **أوّلاً**: تفويض أمر العباد جميعاً إلى النبيّ (ص)، **وثانياً**: تمّ منح الخصال الذاتية للنبيّ (ص) ـ ومنها تأديب الله سبحانه له ـ كمقدّمة للتفويض وذلك لمنع وقوع الانحراف.

---

(1) الإمام الخميني، «*صحيفة النور*»، ج 11، ص (26 ـ 38).

(2) «*أصول الكافي*»، ج 2، ص 2.

(3) المصدر نفسه، ص 2.

وحقيقة الأمر، إنّ دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة (حتى بعد مراجعته وتعديله) لم يعيّن أيّة جهة أو مؤسّسة رقابيّة مهمّتها الإشراف على أداء القائد وتصرّفاته، الشيء الوحيد الموجود هو حقّ مجلس الخبراء في تقييم صفات القائد وسيرته، ولا شكّ في أنّ هذا المقدار من الإشراف يمثّل شيئاً عامّاً وكليّاً.

والنقطة الأخرى هي أنّه وبالنظر إلى أسلوب انتخاب أعضاء مجلس الخبراء وطريقة تأييد صلاحيّة العضويّة في المجلس المذكور الذي يتمّ بواسطة فقهاء مجلس صيانة الدستور، وهم المعيّنون من القائد المنصّب، فإنّ مجلس الخبراء لا يُعتبر مؤسّسة مستقلّة بالنسبة إلى القائد، ومن الناحية العمليّة كذلك فإنّ هذه الرقابة الخارجيّة تستند إلى الرقابة الذاتية وعدالة فقهاء مجلس صيانة الدستور.

مع ذلك، وعلى الرّغم من أنّ الرقابة الخارجيّة لها تأثير في كبح جماح السلطة في بعض الجوانب، إلّا أنّ الرقابة الذاتيّة تصاحب القائد في خلواته وظهوره وحتى في الأمور الخافية عن الناظرين، وهي رقابة سارية المفعول خاصّة في ما يُرى من الأفعال الخارجيّة للفقهاء جامعي الشرائط، كلّ ذلك يمنح الطمأنينة إزاء صون سلطة القائد من الفساد والانحراف. ويتّضح ذلك بجلاء عند مقارنة قادة الحكومة الدينيّة بقادة الدّول التقليديّة.

وهناك حالات لا مفرّ منها وهي عندما يكون فيها أداء القائد ضعيفاً بسبب خطأ ما قد يبرز منه، حينذاك لن تستطيع الخصال الذاتية للفقيه وتقواه منع وقوع ذلك الخطأ. (أمّا الإلهام الإلهيّ الذي يهبط على قلوب بعض الأفراد المتّقين فهو أمر آخر لا مجال لبحثه هنا). لكنّ ما نرجوه هو أن تعمل بصيرة القائد الجامع للشرائط وحصافته على دفعه للتشاور البنّاء والمخلص مع الآخرين لتصل الأخطاء الكبيرة إلى أدنى مستوياتها على الأقلّ، أو الصّفر إن أمكن.

نظريَّة «الولاية الفقيه... قراءة تاريخيّة

أ. أحمد جهان بزرگي(*)

موضوع البحث

سيدور الكلامُ في هذه المقالة ـ وهي، في الواقع، نظرةٌ مجملةٌ إلى «ولاية الفقيه» وآراء الفقهاء فيها، في مجراها التاريخيّ ـ على موضوعات معيّنةٍ كمكانة مبحث «ولاية الفقيه» في علم الكلام، والأساليب العمليّة والنظرية التي انتهجَها بعضُ الفقهاء في تصدّيهم لقضية الحكم في عصورهم، وموضوع تنصيب الإمام المعصوم الفقيه في مقام الحاكمية.

إنّ عدداً لا يُستهانُ به من الكتّاب المعاصرين، في مجتمعنا، يصرّون، سرّاً وعلانيّة، على القول من دون أدنى تحقيق أو تدقيق: «إنّ ولاية الفقيه، أو المجتهد، مسألةٌ مستحدَثة بين الفقهاء، وليست لها شموليّةٌ عامة، طرحها للمرّة الأولى منذ قرن ونصف «**الملّا أحمد**

(*) باحث في الفكر السياسي من إيران. ترجمة: د. دلال عباس.

النّراقي»، معتمداً أدلّةً لم يوافقه عليها سوى عدد قليلٍ من معاصريه». بناء على ذلك، تهدف هذه المقالةُ إلى توضيح المسألة باختصار، على أمل أن يتوسّع فيها آخرون، ويهتمّوا بتوضيح جميع جوانبها.

وستبيّن هذه المقالةُ أنّ مسألةَ الاعتقاد بولاية الفقيه ليست طارئةً أو مستحدَثة، وإنّما طُرِحَت على بساط البحث منذ حدوث الغَيبة الكبرى ـ إن لم نقلْ منذ عصر النبيّ (ص) ـ وحتى اليوم، وإنّ لجميع أركان الفقه والتفقّه مباحثَ في هذا الباب، كما أنّ بعضَ هؤلاء قد نَجح في وضعها موضع التنفيذ وفي تطبيقها عملياً.

ما لا يجب أن يُنسى هو أنّ عرضَ تاريخ نظرية «ولاية الفقيه» عملٌ ضخمٌ، والمباحث التي ستتطرق إليها هذه المقالةُ تاريخيةٌ ومختصرةٌ، ولكنّها عظيمةُ الفائدة، تضعُ بين أيدي الباحثين أساساً تاريخياً وموضوعياً إلى حدّ ما، يعتمدون عليه في تركيز المباحث المتعلقة بالموضوع، وفي دراسة آراء الذين طَرحوا نظرية «ولاية الفقيه»، ووضعها في حيِّزَيْها التاريخيّ والموضوعي.

نكرّر أنّ جذورَ نظرية ولاية الفقيه تعود، في الواقع، إلى عصر النبيّ (ص)، عصر صدر الإسلام؛ حيث واجهت المسلمين معضلتان: الأولى: عدم حضور الرسول (ص) في أكثر المدن، والأخرى: الحاجة الماسّة إلى الأحكام والقوانين، كما كانت الحاجةُ ماسّةً إلى فقهاء قديرين في عصور الأئمة المعصومين (ع)، لكنّ هذه المقالةَ لا تحقّق في عصر صدر الإسلام، أو عصر الأئمّة، وإنّما تجيب عن غرضٍ محدّد وتحيط بزمنٍ معيّن، هو ما أُطلق عليه اسمُ «الغَيبة الكبرى».

المؤثّرات:

المسألةُ الأخرى التي يجب أن تؤخذَ في الاعتبار، في ما يتعلق بالمسار التاريخي لنظرية ولاية الفقيه، هي تأثير الزمان والمكان في كيفية طرح نظرية «الولاية»، و«ولاية الفقيه»، لأنّ ميادينَ الفكر جميعَها - بموجب الأصل التاريخي المسلّم به - تخضع لتأثير الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكريّة، للعصر الذي تصدر فيه النظريات والطّروحات والأفكار السياسيّة عن المفكرين السّياسيين بعامة: الدّينيين وغير الدّينيين، المعصومين وغير المعصومين. بعبارة أخرى: إن للفكر السياسي علاقةً مباشرةً بمواجهة المفكّرين للمسائل السّياسية الاجتماعية، ولا يُستثنى من ذلك أصحابُ نظرية الولاية؛ ويبيّن التحقيقُ التاريخي توسّعَ مباحث الفكر السياسيّ كلّما تزايدَت مواجهةُ المفكّرين للمسائل السّياسية، وتقلّ إذا ضَعُفتْ هذه المواجهة في عصر من العصور، أو خفّت، مهما كان السبب، ويَضمُرُ الفكر السياسي كذلك أو ينضبُ.

هذا الأمر المهم يتوضّح لنا جيّداً بدراسة ثلاثة وعشرين عاماً من فاعليّة النبيّ الأكرم (ص)، ومئتين وخمسين عاماً من فاعليّة الأئمة المعصومين (ع)، كما أنّ التّحقيقَ في تاريخ نشاط الفقهاء الشيعة، على مدى ألف ومئتَي عام، سيجعل من هذه «الفرضية» أصلاً وقاعدةً ثابتَين في التاريخ السياسي الشيعي، فالآياتُ المكّية التي نزلت على الرسول، على مدى ثلاث عشرة سنة، يغلب فيها الوعدُ والوعيد على المسائل السياسية، فيما الآيات المدنية، على العكس من ذلك، تعالج المسائلَ السياسية والاجتماعية، كما أن الرّوايات والأحاديثَ المأثورة عن الإمام الأوّل (ع) مصبوغةٌ في معظمها بالصّبغة السّياسية، ومثلها آثارُ الإمامين الثاني والثالث (ع)، أما أحاديثُ الإمام الصادق (ع)، ووالده الإمام الباقر عليه السلام فتتوسّع في معالجة

المسائل الحقوقية، وتقلّ فيها المسائلُ ذات الصبغة السّياسية (بمعنى الحكم)، لأنّ اهتمامَهما بمسائل الحكم السّياسيّة كان أقلّ من اهتمام الآخرين.

يتبيّن لنا، بالنسبة إلى الفقهاء، أنّ **المحقّق الثانيَ وكاشف الغطاء**، و**الملّا أحمد النّراقي**، و**الميرزا القمّي**، و**الشيخ فضل اللّه النوري**، و**محمد حسين النائيني الغروي**، وبخاصة سماحةَ **الإمام الخمينيّ**، بسبب مواجهتهم للقضايا السياسية، ولطبيعة «النظام السياسي» ومقوّماته، طرحوا أفكارَهم السياسية صراحةً، على العكس من الفقهاء الآخرين، أمثال **الشيخ الأنصاري** و**صاحب الجواهر**، و**صاحب الشرائع** و**الشيخ الطوسي**، و**آية اللّه البروجردي**، الذين عالجوا هذه المسائلَ بشكل محدود جدّاً، وفي حدود الضرورة.

الولاية مسألة كلاميّة لا فقهيّة

لا شكّ في أنّ «نهجَ البلاغة» هو أكبرُ الكتب وأكثرُها انسجاماً في تعبيره عن آراء الشّيعة السّياسية، في ميادين الحكمة النّظريّة والعمليّة والحقوق الأساسيّة[1]، وعليٌّ (ع) «شابٌّ من أهل مكّة، نشأ بين أهله، لم يلتقِ أيّ حكيم في حياته، ولكنّ كلامَه في الحكمة النظريّة أرفعُ من كلام **أفلاطون** و**أرسطو**، ولم يعاشر أهلَ الحكمة العملية، ولكنّ كلامه أرفعُ من كلام **سقراط**»[2]. هذا الكتاب الذي جمعَه «**الشريف الرّضيّ**»، في أوائل القرن الخامس الهجريّ، جعلَ

---

(1) نسأل القائلين: «إنّ آراء الشيعة السياسية لم تأتِ حتى الآن مجموعةً منسجمة ومدوّنة»، هل وجدتم أي مذهب من المذاهب قد طرح، حتى الآن،آراءه التي يعتقدها، في كتاب، منسجمة ومدونة؟

(2) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بيروت، إحياء التراث العربي، 1387، ج16، ص146.

المباحثَ الكلامية المهمّة، ومن جملتها مباحثُ النبوّة والإمامة والولاية بخاصّة، أكثرَ إحكاماً؛ ولم يكن هنالك من شكٍّ حتى القرن الخامس، في أنّ مسألةَ الإمامة والسياسة والولاية والحاكميّة، مسألةٌ كلاميةٌ، أصوليّةٌ، عقليّة، استدلاليّةٌ يمكن إثباتها، وليست مسألةً فرعيّة، فقهيّةً، تقليديّةً، كما يعتقد ويروّج المفكرون من أهل السنّة «**كالغزالي**» (450 ـ 505هـ) ومَن سار على نهجه وقلّدَه، **كسيف الدين الآمدي** (المتوفّى عام 551هـ)، في كتابه: «غاية المرام في علم الكلام»[1]، ومؤلّف «المواقف» وشارحها **مير سيّد شريف**[2].

يقول **أبو حامد الغزاليّ**: «إنّ مبحثَ الإمامةِ ليس من المباحث المهمّة، وليس بحثاً عقليّاً، وإنّما هو من المسائل الفقهيّة، وقد أثارت هذه المسألةُ في الحقيقة الكثيرَ من التعصب، ومن يبتعد عن بحث الإمامة يسلمُ أكثرَ من الذي يدخل فيه، حتى وإن وصل إلى الحقيقة ـ أيّا كان الحدُّ الذي وصل إليه ـ يكون قد اقترف خطأً»[3].

بناءً على هذا، كان مفكّرو الشيعة السياسيون ـ تبعاً للبحث عن الإمامة في هذه القرون ـ وتبعاً لهؤلاء المفكرين، يعدّون بحث ولاية النوّاب العامّين (الفقهاء)، بحثاً يلي مباحثَ الإمامةِ، وجزء من المباحث الكلاميّة، وكانوا يطرحونه في هذه المباحث نفسِها، في الحدود التي كانت تسمح بها ظروفُ العصر.

وتبعاً لهؤلاء المفكرين عدّ الفلاسفةُ الإسلاميون، أمثالُ: «ابنِ

(1) سيف الدين الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391، ص363.

(2) الجرجاني، علي بن محمد، **شرح المواقف**، قم، منشورات الشريف الرضي، 1325، المجلد الثامن، ص344.

(3) الغزالي، محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، أنقرة، مطبعة النور، 1962، ص232.

سينا» (370 ـ 428هـ)، **والفارابيّ** (260 ـ 331هـ)، الفلسفةَ أو الحكمةَ مكمّلةً للمباحث الكلامية، وبحثوا مسألة الإمامةِ والولايةِ وولاية الفقيه، بوصفها مبحثاً عقلياً أصولياً، وعملوا على إثباتها في ما كتبوا.

يقول **ابنُ سينا في** كتاب «الشفاء»: «يجبُ على واضع السنّة أن يأمر بإطاعة خليفته، وتعيينُ الخليفة إمّا أن يكون من قِبَله أو بإجماع أهلِ السّابقة على تولية من أثبتَ للناس علانيةً أنّه صاحبُ سياسةٍ مستقلّةٍ، وعقل راجح، وأخلاق شريفة، كالشجاعة والعفّة وحسن التدبير، وأنّه أعلمُ الناس بأحكام الشريعة، ولا أحد أعلمُ منه، وإثباتُ هذه الصفات للشخص المختار يجب أن يكون واضحاً وعلنيّاً، ومقبولاً من الجمهور ومتّفقاً عليه، وإذا وقعَ اختلافٌ وتنازعٌ بينهم بعّلة انقيادهم للهوى والهَوس، واختاروا آخرَ لا يستحقّ الخلافة، ولا يليق بها، فقد كفروا باللّه عزّ وجلّ ... وتعيينُ الخليفة بالتّنصيب أفضلُ لأنّه يُبعد النّزاعَ والخلاف»[1].

الفارابيّ، أيضاً، يقولُ في «المدينة الفاضلة»: «رئيسُ المدينة الفاضلة هو إمّا الرئيس الأول أو الرئيس الثاني، أمّا الرئيس الأول فهو الذي يوحى إليه، وهو الذي يضع القوانينَ ويبيّن الأحكام، والشرائع والسّنن التي شرّعها هذا الرئيسُ وأمثاله تُقَرُّ وتُنفذ، ولكنّ المدينةَ لا يتيسّر لها دائماً مثلُ هذا الرئيس؛ إذ «لا يوجد مَن فُطِرَ على هذه الفطرة إلّا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس». فإذا اتفق أن فُقد مثلُ هذا الرئيس في وقت من الأوقات، فالرئيس الثاني الذي يخلفُه يجب أن يتمتّع بكثير من صفاته، وأن يكون عالِماً

---

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء** (الإلهيات)، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404، ص453.

الشرائع والقوانين والأساليب التي شرّعها الأول، حافظاً لها، وأن يكون حكيماً ذا عقلٍ نيّر، وقوة استنباط لِما ينبغي أن يعرف، ويستنبط أحكاماً من الأمور المستجدّة التي تطرأ بمرور الزمان، ولم يُواجه السابقون مثلها، قاصداً من ذلك صلاح المدينة ومصلحتها»[1].

العلاّمة الحلّيُّ (المتوفّى في العام 726هـ)، أستاذُ الخواجة **نصير الدين الطوسيّ** في الفقه وتلميذه في الفلسفة والرياضيات، والذي يُعدّ من واضعي أسس التشيّع في إيران، ذكر في كتبه، في غير مناسبة، أنّ شؤونَ الولاية المختلفة والإمامة في زمن الغَيبة، من حقّ فقهاء الشيعة، لكنّه أظهر امتعاضاً من نقل الفقهاء بحثَ الإمامة وشروطَها من علم الكلام إلى الفقه، يقول: «قد جرَت العادةُ بين الفقهاء أن يذكروا الإمامةَ في هذا الموضع ليُعرف الإمامُ الذي يجب اتباعُه، ويصير الإنسان باغياً بالخروج عليه، وليست من علم الفقه بل هي من علم الكلام . . .»[2].

بناءً على هذا الأصل، فإنّ إثباتَ مسألة ولاية الفقيه، في الأساس، ليس فقهياً، كما أنّ إثباتَ ولاية الأئمة المعصومين لا يصبح فقهياً بتخصيص الفقهاء فصولاً مناسبةً عنها في كتبهم الفقهيّة، ولكن يجب أن نذكر إشارة مختصَرة عنها، ولكنّ أحوالَها هي التي يجب أن تضيءَ على المسائل الفقهية، إنّ لفقهائنا تحقيقاتٍ دقيقةً في مختلف الأبواب الفقهية؛ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

---

(1) الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت، دار المشرق 1973م، ص127 ـ 130.

(2) الحلّيّ، حسن بن يوسف ، **تذكرة الفقهاء**، المجلّد الأول، قم، المكتبة المرتضوية، د.ت. ص452.

والقضاء والحدود والجهاد والخمس والبيع، والحجر والنكاح والطلاق والصوم والحجّ وصلاة الجمعة وغيرها، كما أنّهم بحثوا في الفقه موضوعَ حدود الولاية عن الإمام، ولم يبحثوا في إثباتها.

الفقيه نائب الإمام(ع) في الإمارة بالتّنصيب العامّ

يُعدُّ **الشيخ المفيد** (المتوفّى في العام 413هـ)، في طليعة الذين استنبطوا نظريةَ نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، في بداية القرون الثلاثة الأولى من الغَيبة الكبرى، فقد سعى ـ بدلاً من أن يكون محدّثاً ـ إلى استنباط آراء في موضوع ولاية الفقيه وغرضها.

لكنّ لنظرية نيابة الفقيه جذوراً في أحاديث الأئمة المعصومين حتماً، والذين عيّنوا الفقهاء نوّاباً عامّين عنهم في غيابهم، وقد رفض **الشيخُ المفيد** علانيّة، في المسائل التي طرحها أصولاً لنظرية ولاية الفقيه، حكم «السلاطين العرفيين» (حكام الأمر الواقع)، على المجتمع، ورأى أنّ الحكمَ للفقهاء الذين تتوافر فيهم الشروطُ الآتية:

1 ـ في غياب السّلطان العادل الجدير بالولاية ـ المذكورةِ صفاتُه في الأبواب السابقة ـ على الفقهاء العدول، أصحاب الرأي والعقل والفضل، أن يقبلوا الولايةَ على كلّ ما هو في عهدة السلطان العادل[1].

2 ـ كل من يتصدّى للولاية، وهو جاهل بالأحكام، وعاجزٌ عن إدارة الأمور المرتبطة بشؤون الناس (الإدارة والتدبير)، هذا المنصب محرّمٌ عليه، وإذا قبِلَه فهو آثم، لأنّه ليس مأذوناً من

(1) محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **المقنعة**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي 1410، ص675.

صاحب الأمر، ويجب أن يؤاخَذَ ويحاسَب على أيّ عملٍ ينجزه، ويُستجوَب على كلّ جناية يرتكبها[1].

3 ـ «ومن تآمر على الناس من أهل الحق بتمكين ظالم له، وكان أميراً من قِبَله في ظاهر الحال، فإنّما هو أميرٌ في الحقيقة من قِبَل صاحب الأمر ـ الذي سوّغه ذلك وأذِن له فيه ـ دون المتغلّب من أهل الضلال، وإذا تمكّن الناظر من قِبَل أهل الضلال على ظاهر الحال من إقامة الحدود على الفجار، وإيقاع الضرر المستحق على أهل الخلاف، فليجتهدْ في إنفاذ ذلك فيهم، فإنّه أعظمُ الجهاد»[2].

في رأي الشيخ المفيد

أولاً: السُّلطان العادلُ ليس سوى الإمام المعصوم، لأنّ الولايةَ بحسب رأيه لا تجوز إلاّ بالعلم والفقاهة.

ثانياً: يَعتقد بالولاية المطلقة للفقيه لأنّه يقول: «إنّ كل ما هو بعهدة السلطان العادل هو في عهدته». وما نعرفه عمّا هو في عهدة الإمام المعصوم (ع)، هي الولاياتُ التسع التي تُذكر عادةً في الكتب التي تتحدّث عن موضوع ولاية الفقيه.

ثالثاً: يعدّ **الشيخُ المفيد** تولّيَ السلاطين لأمور السياسة الداخلية والسياسة الخارجية، بوصفها أموراً عرفيّة، غصباً وحراماً، فإذا كانت السياسةُ «العرفية» في عصر **الشيخ المفيد** وتلاميذِه في أيدي الخلفاء والسلاطين وغيرهم ـ حتى في العهد الصفَويّ ـ فهذا ليس دليلاً على أنّ **الشيخَ المفيد** والآخرين كانوا راضين عنها[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص812.

(2) المصدر نفسه.

(3) بالنسبة إلى لفظة «مطلقة» في عبارة «ولاية الفقيه المطلقة»، يخطئ كثير من =

رابعاً: هنالك أدّلةٌ على أنّ تلميذَي الشيخ المفيد: «**الشريف الرضيّ**» وأخاه «**السيد المرتضى، علم الهدى**» ـ الذي كان بحسب قول **العلّامة الحلّي** ركنَ الإمامية ومعلّمها ـ كانا مؤيّدَين للرأي الذي استنبطه معلمُهما المتعلّق بقبول المنصبِ من طرف الظالم، وقد تولّى كلٌّ منهما، الواحد بعد الآخَر، إمارةَ الحجّ والحرمَين، ونقابة الأشراف ومنصب قاضي القضاة لكل من «**القادر باللّه**» و «**بهاء الدولة الديلمي**»[1]، وهؤلاء الثلاثةُ المذكورون ليسوا استثناءً في هذا المجال، فالقاضي «**عبد العزيز الحلبي**»، تلميذ **السيّد المرتضى**، عينّه **الشيخُ المفيد** قاضياً في «طرابلسَ» لمدة عشرين عاماً، وكان يؤمن بالقضية القائلة: إنّه إذا عيّن السلطان الجائر أحدَ المسلمين خليفة له، وكلّفه بإقامة الحدود، يجوز له إقامتها، ولكنْ شريطةَ أن يعتقد أنّه يفعل ذلك بإذن الإمام العادل، لا بإذن السلطان الجائر[2].

= الكتّاب ويظنون أنّها معادلة للاستبداد، في حين أنّها ليست كذلك، إنّ الاعتقادَ بالولاية المطلقة للفقيه معناه الاعتقاد بولاية الفقيه ذاتِ الشروط التسعة التي هي ثابتةٌ للأئمّة المعصومين، وإن كانت لا تخلو من الاختلاف، والولايات المذكورة عبارة عن: الولاية في الاعتقاد، الولاية في الفتوى، الولاية في الطاعة (الموضوعات)، الولاية في القضاء، الولاية في تطبيق الحدود، الولاية في الأمور الحسبية، الولاية في التصرّف (الأموال والنفوس)، الولاية في الزعامة (السياسية)، الولاية في الإذن والنظارة؛ والقول بالولايات سابقة الذكر ليس بمعنى قبول الاستبداد، لأنّنا إذا أردنا أن نلخّص المسألةَ نقول: في مذهب الهداية السياسيّ، القانون الإلهيّ المتمثّل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أصل الشورى، حق الناس في الانتقاد، وملكة العدالة، والعصمة تمنع الاستبدادَ لدى الإمام المعصوم.

(1) الحليّ، حسن بن يوسف، **رجال العلاّمة الحليّ**، قم، مكتبة الرضى، 1381هـ.ش، ص94، المدرّس محمد علي ، **ريحانة الأدب**، تبريز، شفق، 1349هـ.ش، ج4، ص184.

(2) الطرابلسيّ، عبد العزيز البرّاج، **المهذّب**، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، 1400هـ.ق، المجلّد الأول، ص362.

بعد ذلك بقرن، عرض **محمدُ بن إدريس الحليّ** (المتوفّى عام 598هـ) رأياً هو الأفضل بالنسبة إلى النيابة العامة للفقهاء، وقد كان الحليّ من فحول علماء الشيعة، وهو الذي أرسى بعدَ **الشيخ الطوسي** بناءً جديداً في المسائل الفقهية، وقد تتبّع فلسفةَ «الولاية السياسية» معتقداً أنّ فلسفة الولاية تتمثّل في تطبيق القوانين والأحكام، وإلاّ فوجود القوانين لا طائل من ورائه، يقول: «المقصود من الأحكام التعبّدية إجراؤها»، أي أن الأحكامَ التي أمر اللّه بها عزّ وجلّ لغوٌ ما لم تطبَّق.

بناءً على ذلك، يجب أن يكون هنالك مسؤولٌ يتولّى تنفيذَ هذه الأحكام، وليس كلّ شخص في نظره مؤهلاً لإقامة الحدود، سوى الإمام المعصوم (ع). وفي حال الغَيبة، أو في حال التعذر، لا تجوز إلاّ لشيعتهم الذين ينصّبونهم هم للولاية، وبخاصةٍ من تكاملَت فيه شروطُ النيابة عن الإمام، أي: العلم والعقل والرأي والحزم والتحصيل والحلم الواسع، والبصيرة النافذه بموضوعات صدور الفتاوى المتعددة، وإمكان القيام بها؛ وكلّ من توافرَت فيه هذه الشروطُ يفوّض إليه التصدّي للحكم.

نلاحظ، هنا، أنّ **ابنَ إدريس** مؤمنٌ بالفكرة التي قالَ بها قبلَه أصحابُ النظرية القائلة «بتولّي المناصبِ السياسية من طرف سلاطين الجَور»، أمثال **الشيخ المُفيد والسيد المرتضى والشريف الرضي وابن برّاج**، ويقول: «فمتى تكاملَت هذه الشروط، فقد أذن له في تقلّد الحكم، وإن كان مقلّدُه ظالماً متغلّباً، وعليه متى عرض لذلك أن يتولاّه لكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهياً عن منكر، تعيّن غرضهما بالتعريض للولاية عليه، وهو وإن كان في الظاهر من قبل المتغلّب، فهو في الحقيقة نائبٌ عن وليّ الأمر (ع) في الحكم، ومأهول له لثبوت الإذن منه ومن آبائه (ع) لمن كان بصفته في ذلك

فلا يحلّ له القعودُ عنه». ويتبع ذلك، في رأيه، أنّه لا يحقّ للشيعة الرجوعُ إلى السياسيين العرفيين، ويقول: «وإخوانه في الدّين مأمورون بالتحاكم وحمل حقوق الأموال إليه، والتمكّن من أنفسهم لحدٍّ أو تأديب تعيَّن عليهم، ولا يحل لهم الرغبةُ عنه ولا الخروجُ عن حكمه»[1].

نصيرُ الدين الطوسيّ (المتوفّى عام 672هـ) الذي كان، بحسب رأي الحليّ، أكبرَ فلاسفة عصره ومتكلّميه وفقهائه، وأعقلهم، أيّد عملياً النقاطَ الواردة أعلاه[2]، وتاريخ حياته السياسية أفضلُ شهادة على إيمانه بوجود الحكومة الإسلامية (الحاكم العادل) في المجتمع، بمعنى أنّ الحقَّ في الحكم وفي التدّخل بأمور المسلمين السياسيّة، الماديّة والمعنوية هو للعلماء العُدول[3].

العلاّمة الحليّ، على الرغم من اعتقاده بأنّ كُتُبَ الفقه ليست المكانَ المناسب لطرح نظرية ولاية الفقيه، لكنّه، مباشرةً وغير

---

(1) الحليّ، محمد بن إدريس، **السرائر**، قم، مؤسسة النشر الإسلاميّ، 1411هـ.ق، ص538 ـ 539.

(2) الطوسيّ، محمد بن الحسن، الملقّب بخواجة نصير الدين الطوسيّ، من علماء القرن السابع الكبار، في الفقه والفلسفة، والرياضيات، والحكمة، والسياسة. سُجِن لعدّة سنوات في قلاع الإسماعيلية، وعاش في التقيّة، ولذلك يظنّ بعضُهم أنّه إسماعيليّ المذهب.

وفي أثناء حملة المغول على إيران بقيادة هولاكو، استطاع نصير الدين الطوسيّ، برؤيةٍ نافذة إلى المستقبل، أن يخلّص أرواحَ عدد كبير من المسلمين في إيران وما بين النهرين من الموت، بدخوله في خدمة هولاكو، كما تمكن بتدبير خاص أن يمنع قتلَ الناس الجماعيّ على يد المغول.

(3) محمد علي المدرّس، المصدر السابق ج2، ص177، والرضوي، محمد تقي المدرّس، **أحوال وآثار خواجة نصير الدين الطوسيّ**، طهران، بنياد فرهنك إيران، 1354 هـ.ش.

مباشرة، عدّ ولاية الفقيه ـ في كتبه الفقهية ـ نظريةً صحيحة، وقد أكدّ الفقهاء الذين أتَوا بعده، طوالَ قرنين ونيّف، وباستمرار، الولايةَ العامّةَ للفقيه الجامع للشروط.

الشيخُ **عبد العالي الكركي** (المتوفّى عام 940هـ)، معاصر الشاه **طهماسب الصّفوي** الذي تحقّقت ولايتُه عملياً في إيران، وله تحقيقات في كتب السّابقين، أقرّ بهذه المسألة أيضاً.

يقول: «اتفق أصحابنا على أنّ الفقيهَ العدل الإماميَّ الجامع لشرائط الفتوى، المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائبٌ من قِبَلِ أئمة الهدى (ع) في حال الغَيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل ـ وربّما استثنى الأصحابُ القتلَ والحدودَ مطلقاً ـ فيجب التحاكمُ إليه»[1].

يمكن الاعترافُ بأنّ هذه النظريةَ هي المفتاح في مسألة ولاية الفقيه، وهي في الواقع جسرٌ بين ولاية الإمام المعصوم على الأمّة، وولاية الفقيه، وكذلك بين الفقه والكلام، كما أنّها ـ ضمناً ـ شهادةٌ على أنّ الكتبَ الكلامية، وهي تُثبِت الإمامةَ، إنّما تُثبتُ في الواقع ولايةَ الفقيه.

وفي الأحوال جميعِها، هذه العبارةُ تساعد في عدّ جميع الوسائل والكتب الكلامية التي تعالجُ مسألةَ الإمامة والنيابة عنها، التي كُتبَت حتى عصر المحقق الثاني ـ بل حتى عصرنا هذا ـ كتباً في إثبات ولاية الفقيه[2].

---

(1) علي بن الحسين الكركي، **رسائل المحقق الكركي**، قم، مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفيّ، 1409هـ.ق، ج1، ص142.

(2) محمد علي المدرّس، المصدر السابق، ج3، ص328، والقاضي نور اللّه الشوشتري، **مجالس المؤمنين**، طهران، المكتبة الإسلامية 1365هـ.ش، ج1، ص481.

المحقّق الأول (المتوفّى عام 676هـ)، أستاذ **العلّامة الحليّ**، في كتابه: «شرائع الإسلام»، يرى أنّ أهمَّ أركان المجتمع، أي الفتوى والجهاد والقضاء وإقامة الحدود وغيرها، من حق الفقهاء، وقبولُ الفقهاء للولاية من جانب السلطانِ العادل جائزٌ، وفي بعض المواردِ واجبٌ[1].

إضافةً إلى ذلك كلّه، هناك العمومُ والإطلاق في كلام عدد من أركان الفقه والفقاهة في القرون التالية، على نيابة الفقيه العادل عن الإمام الغائب إلى حدّ لا يترُكُ مجالاً لإنكاره، ولا يُضعفُه إيرادُ قرائنَ من جانب بعض الباحثين على اشتراط العصمة في الحاكم، أو ادّعاء عدد آخر حرمةَ القيام في زمن غَيبة القائم (عج)، لأنّه لو كان الأمرُ على ذلك النحو، لمَا تولّى عددٌ من الفقهاء المعروفين والمشهورين المهمّاتِ السياسيةَ، أو لَما نظّروا لها.

المنعطف التاريخيّ

مثّلت العقودُ الأولى، من القرن العاشر الهجريّ، مرحلةَ سيطرة نظريّة ولاية الفقيه، ومنعطفَها التاريخي؛ لقد طرح «**المحقّق الكركي**» في هذه المرحلة، الآراءَ المهمّة والأساسية المتعلّقة بهذه النظرية، وبرز منها ميلُه لتطبيقها عملياً، فقد وجد منذ العام 916هـ طريقاً إلى بلاط الشاه إسماعيل الصفوي، واستطاع في وقت قصير أن يسيطرَ معنوياً على الشاه، وأن يفرض رأيَه على أركان البلاط الحاكم، واستمرّ هذا النفوذُ حتى آواخر حياة الشاه إسماعيل، وحين انتقل الحكمُ إلى الشاه «**طهماسب**»، **ابنِ الشاه إسماعيل**، شعر المحقق

---

(1) الحليّ، جعفر بن حسن (المحقّق الأول)، **شرائع الإسلام**، طهران، منشورات الأعلمي، 1389هـ.ق.

بالتكليف مرة ثانية، فتقرّب إلى الشاه للغاية نفسها، وجعله يميل إلى استدلالاته حول ولاية الفقيه وأدلّتها إلى حدّ جعل الشاهَ يؤمن بمقبولة «عمر بن الخطاب» بخصوص ولاية الفقيه، وحملَه على كتابة بيان، جعل فيه انتقالَ النفوذ إلى المحقّق عمليّاً، وهذه صورة «الفرقان» العامّ المسنَد إلى مقبولة **عُمَرَ بن حنظلةَ** الذي أصدره:

«. . . بما أنّ مؤدّى حقيقة حديث الإمام الصادق (ع) الذي يقول فيه: «ينظران (إلى) من كان منكم ممّن قد روى حديثَنا ونَظرَ في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامَنا، فليرضَوا به حكَماً، فإنّي قد جعلتُه عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبلْ منه فإنّما استخفّ بحكم اللّه، وعلينا ردَّ، والرّادُّ علينا الرادّ على اللّه، وهو على حدّ الشِّرك باللّه[1]، يتبيّن أنّ مخالفةَ حكم المجتهدين؛ حفظةِ شرع سيد المرسَلين، بدرجة الشرك، لذا أيّ شخص يخالف أوامرَ خاتم المجتهدين، وارثِ علوم سيّد المرسلين، نائبِ الأئمّة المعصومين (**عليّ بن عبد العالي الكركي**) الذي اسمه عليّ، أعلى اللّه مكانتَه الرفيعة دوماً، ولا يتابعه، يُعدّ ملعوناً عندنا بكلّ تأكيد ومطروداً من الدولة ومحاسَباً ومعاقَباً»[2].

ربّما تصوّر بعضُ الباحثين أنّ الشاهَ قد عيّن **المحققَ الكركي** (شيخاً للإسلام)، ولذلك لم يكن له سلطةُ عَلى الشاه، كما أنّ قربَه من البلاط لا يخلو من إشكالات، لهؤلاء نقول:

أولاً ـ إذا أخذنا في الاعتبار استدلالَ **الشيخ المفيد**، فإنّ قبولَ

---

(1) **الوسائل**، ج 27،ص 136، الباب 11، من أبواب صفات القاضي، الحديث1 من طبعة الجديد مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

(2) **الخوانساري**، محمد باقر الموسوي، **روضات الجنّات**، قم، ج4، ص362و363.

المنصب من جانب غير المعصوم ليس فيه مشكلة، بل هو واجبٌ في بعض المواقف أيضاً.

ثانياً ـ ليس صحيحاً أنّ المحققَ لم يكن ذا سلطة على الشاه، لأنّ الشاه قال له: «أنت أحقّ منّي بالمُلك، لأنّك أنت نائبُ إمام الزمان (ع)، وإنّما أكون من عُمّالك، أقوم بأوامرك ونواهيك»[1]، ثم إنّه سلّم السلطةَ العليا في المملكة إلى **المحقق الثاني**، يقول في رسالته له: «... إلى من اختصّ برتبة أئمة الهدى (ع) في هذا الزمان ... نائب الإمام ... بهمّة عالية ونية صادقة، نأمر جميعَ السادات العظام والأكابرَ والأشرافَ الفخام، والأمراءَ والوزراء وجميعَ أركان الدولة، أن يقتدُوا بالمُشار إليه، ويجعلوه إمامَهم، ويطيعوه في جميع الأمور، وينقادوا ويأتمروا بأوامره، وينتهُوا عن نواهيه، ويعزل كلّ من يعزله من المتصدّين للأمور الشرعية في الدولة والجيش، وينصّب كل من ينصّبه، ولا يحتاج في العزل والنصب إلى أيّ وثيقة أخرى[2].

حصل ذلك كلّه بعدَ مدة قصيرة من انتشار التشيّع في إيران، على يد الصفَويّين، وفي زمن كان الناسُ فيه، كما يقول المؤرخون، يجهلون كل ما يتعلّق بالمذهب الجعفريّ وأحكامه، والشيعة أنفسُهم لا يعلمون شيئاً عن أحكامهم الدينية إذ لم يكن بين أيديهم أيُّ كتاب من الكتب الفقهية للإمامية، عدا كتبَ **العلاّمة الحليّ** التي كانت تُعتمَد في تعلّم المسائل الدينية وتعليمها[3]. وعلى الرغم من ذلك

---

(1) الدواني، علي، **مفاخرالإسلام**، طهران، أمير كبير، 1364هـ.ش، 1985م، ج4، ص441.

(2) الأصفهاني، عبد الله أفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، قم، مكتبة آية الله المرعشي العامة، 1401هـ.ق، ص454.

(3) الدواني، علي، مصدر سابق، ص439 ـ 448.

كله، فإنّ **المحقّقَ الكركي** قدّم وجهةَ نظره بشكل قاطع حول «ولاية الفقيه المطلَقة»، كما ذكرنا من قَبْلُ.

يقول المؤرّخون عن تطبيق **المحقّق الثاني** للولاية عملياً: «إن **المحقق الثانيَ** على أثر «الفرَمان» الذي أصدره الشاهُ لمصلحته، وتمكينِه له من أمور المملكة، وضع دستوراً للمملكة حدّد بموجبه كيفيةَ إدارة البلاد، فقد غيّر القِبلةَ من أكثر مدن إيرانَ لأنّه عدّها مخالفةً لقواعد علم الهيئة، وبذل جهوداً حثيثةً ورقابة شديدة في منع الفحشاء والمنكرات واجتثاث المحرّمات، وترويجِ الشعائر والفروض الدينية، والدقّة في إقامة صلوات الجمعة والجماعة، وبيان أحكام الصلاة والصوم، والاهتمام بالعلماء والمفكرين، وترويج الأذان في مدن إيران، وكذلك اجتثاث الفساد وقمع المفسدين والمعتدين»[1]. وقد أمر بهدم الحانات والمواخير وقضى على المنكَرات وكسر آلات اللهو والقمار[2].

ويتربّع على رأس طبقة المفكرين والعلماء، في القرنَين الأخيرين، الشيخُ «**جعفر آل كاشف الغطاء**» (المتوفّى عام 1228هـ)، الذي كان معاصِراً لفتح **علي شاه القاجاري**، يقول في كتابه المعروف (كشف الغطاء): «إنّه لو نصّب الفقيهُ من العام بالإذن العام سلطاناً، أو حاكماً لأهل الإسلام، لم يكن من حكّام الجَور»[3]؛ وقد كان العالِم المعاصر له، أي «صاحب القوانين»، قد أفهمَ **الشاهَ القاجاري**، انطلاقاً من رأي **الشيخ المفيد** المتعلّق بحرمة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) البهبهاني، علي الموسوي المدرّس، حكيم استرباد، ميرداماد، **اطّلاعات**، طهران، 1370هـ.ش، ص10و11.

(3) النجفي، محمد جسن، **جواهر الكلام**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، د.ت، المجلّد الثاني والعشرون، ص156.

التصدّي لولاية الأمة من جانب سلطان العصر، وعقيدة **ابن إدريس** في كون غير الفقيه «غاضباً»، بحيث إنّ من يدقّق في عباراته سيفهم أنّه لا مكانَ له في سلطان الشيعة في النظام السياسيّ الإسلامي، وأنّه يساوي بينَه وبين أفراد الشعب العاديين. يقول في الرسالة التي كتبَها إلى **فتح علي شاه**: «... يجب العلم أنّ المرادَ من قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ باتفاق الشيعة، أنّ أُولي الأمر هم الأئمّة الطاهرون (صلوات اللّه عليهم أجمعين)، والأخبارُ والأحاديث التي وردَت في تفسير هذه الآية تفوق الحدّ، والأمرُ الإلٰهيّ بوجوب الإطاعة المطلقَة للسلطان، حتى وإن كان ظالماً وجاهلاً بالأحكام الإلٰهية، مستقبَحاً، ويتعاضد العقلُ والنقل في أنّ الشخصَ الذي يأمر اللّه بإطاعته يجب أن يكون معصوماً وعالماً بجميع العلوم، إلاّ في حال الاضطرار، وعدم إمكانية الوصول إلى المعصوم، حيث تصبح إطاعةُ «المجتهد العادل» مثلاً واجبة، وأمّا إذا حُصر الأمرُ في دفع أعداء الدين «بسلطان الشيعة» أيّاً كان، فإنّ إطاعته ليست من طريق الوجوب، ولكن من طريق وجوب ردّ الأعداء والإعانة في رفع تسلّطهم، وتصبح واجباً عينياً على المكلّف، وفرضاً كفائياً»[1].

أما مُعاصِره الشيخُ «**محمد حسن النجفي**»، المعروف «بصاحب الجواهر» (المتوفّى عام 1266هـ)، فيتعجب من تشكيك بعض الأشخاص بمسألة «ولاية الفقيه»، علماً أنّ التشكيكَ بعموم ولاية الفقيه، سيعطّل كثيراً من الأمور المتعلّقة بالشيعة في المجتمع، وهو ينتقد هؤلاء الأشخاصَ ويخاطبهم بقوله: «بل كأنه ما ذاق من طعم

(1) الحائري، عبد الهادي، **نسختين رويا روييهاى انديشه گران إيران**، طهران، أمير كبير 1367هـ.ش، 1988م، ص327 ـ 328.

الفقه شيئاً، ولا فهم من لَحنِ قولهم ورموزهم أمراً»[1].

نعم، إنّ المسألةَ التي لم تتوضح، في كتابات الفقهاء، أمثال **صاحب الجواهر**، ولا بعدَهم، وقد اعترض عليها **صاحبُ الجواهر** ضمناً، هي أنّه لم يشخص بوضوح في كتابات الفقهاء، إن كانت ولاية الفقيه في باب الحسبة أم في غيرها، وإذا كانت في باب الحسبة، لماذا تُقدّم ولايةُ الحاكم على ولاية المؤمنين العُدول؟ وإن لم تكن في باب الحسبة، هل الله عزّ وجلّ هو الذي أنشأ له الولاية؟ وهل هو الذي نصبه بلسان الإمام المعصوم لهذه المهمّة؟ أو أنّه يتصدى لهذه الأمور بوصفه نائباً ووكيلاً عن الإمام المعصوم[2].

هذه المسألةُ، كما يتضح لا تضرّ بأصل ولاية الفقيه، ولا تخدش كونه منصّباً من الأئمة المعصومين (ع)، لأنّ **صاحبَ الجواهر** نفسه، حين شرع في إثبات ولاية الفقيه، عدّها مطلقَةَ، وأيضاً منصوبة من الإمام المعصوم، يقول: «ويمكن بناء عليه ـ بل لعلّه الظاهر ـ على إرادة النصب العام في كل شيء على وجه يكون له ما للإمام (ع) كما هو مقتضى قوله: «فإنّي قد جعلته حاكماً»، أي وليّاً متصرّفاً في القضاء وغيره من الولايات ونحوها، بل هو مقتضى قول صاحب الزمان (روحي له الفداء): «وأمّا الحوادثُ الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حُجّتي عليكم، وأنا حُجة اللّه» ضرورة كون المراد منه أنّهم حجّتي عليكم في جميع ما أنا فيه حجة اللّه عليكم إلاّ ما خرج»[3].

بعبارة أخرى: «إطلاقُ أدلّة حكومته، خصوصاً رواية النّصب،

---

(1) النجفي، محمد حسن ، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ص397.

(2) المصدر نفسه، المجلّد السادس عشر، ص 180.

(3) المصدر نفسه، المجلّد الأربعون، ص 18.

التي وردَت من صاحب الأمر (ع) يصيّره (أي الفقيه)، من أُولي الذين أوجب اللّه علينا طاعتهم. نعم، من المعلوم اختصاصُه في كل ما له مدخلية في الشرع حكماً أو موضوعاً»، ثم ردّ ادّعاء اختصاص ولاية الفقيه بالأحكام الشرعية، ووضح ذلك بقوله: «ودعوى اختصاص ولاية الفقيه بالأحكام الشرعية، يدفعها معلومية توليتِه الكثيرَ من الأمور التي لا ترجع إلى الأحكام، كحفظه لمال الأطفال والمجانين والغائبين وأمثالها، ويمكن تحصيلُ الإجماع عليه من الفقهاء، لأنّهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة، لا دليلَ عليها سوى الإجماع الذي ذكرناه، المؤيّد بمسيس الحاجة إلى ذلك أشدّ من مسيسها في الأحكام الشرعية»[1].

وردّ **صاحبُ الجواهر** أيضاً دعوى انتخاب الفقيه من الناس، معبّراً عن رأيه على هذا النحو: «بل ظاهر قوله: «فإنّي جعلته» كون النصب منه (ع)، نعم، الظاهر إرادته عمومَ النصب في سائر أزمنة قصور اليد، فلا يحتاج إلى نصب آخرَ ممن تأخر عنه، على أنّ النصب من إمام الزمان متحقق، كما رواه **إسحاقُ بنُ يعقوبَ** عنه (ع) في جواب كتاب له سأله فيه عن أشياء أشكلت عليه فقال له: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم» والإجماع قولاً وفعلاً على مضمونه»[2].

ومنه تتبيّن مسؤولياتُ الفقيه تجاهَ المجتمع وجوباً وجوازاً، يقول: «الولايةُ للقضاء، أو النظام والسياسة، أو على جباية الخراج، أو على القاصرين من الأطفال، أو غير ذلك، أو على الجميع من قِبلِ السلطان العادل أو نائبه، جائزةٌ قطعاً بل راجحةٌ لِما فيها من

(1) المصدر نفسه، المجلّد الخامس عشر، ص 422.

(2) المصدر نفسه، المجلّد الحادي عشر، ص 190.

المعاونَة على البِرِّ والتقوى والخدمة للإمام وغير ذلك، خصوصاً في بعض الأفراد، وربّما وجبت عيناً كما إذا عيّنه إمامُ الأصل الذي قرنَ اللّه طاعتَه بطاعته، أو لم يمكن دفعُ المنكر أو الأمرُ بالمعروف إلاّ بها مع فرض الانحصار في شخص مخصوص، فإنّه يجب عليه حينئذ قبولُها بل تطلّبها، والسعي في مقدّمات تحصيلها حتى لو توقفت على إظهار ما فيه من الصفات أظهرها»[1].

أمّا الشيخ **الأعظمُ الأنصاري**، تلميذُ **صاحب الجواهر** وخليفتُه، في كتابه المعروف «المكاسب»، وبعد تعداده أدّلةَ إثبات ولاية الفقيه، يقول: «إنّ ما دلّتْ عليه هذه الأدلّة هو ثبوت الولاية للفقيه في الأمور التي يكون مشروعيةُ إيجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فُرض عدمُ الفقيه كان على الناس القيامُ بها كفايةً»[2].

في الواقع، ما هي الأمور التي لها، فقهياً، برأي **الشيخ الأنصاري**، مشروعيةٌ في الخارج؟ الجواب يعرضه الشيخ نفسه، فهو:

أولاً: تعدّ ولايةَ الفقيه في المسائل الشرعية (الولاية في الإفتاء وتعيين الموضوعات) من بديهيات الإسلام[3].

ثانياً: الولايةُ في فضّ النزاعات (الولاية في القضاء).

ثالثاً: الولاية في الأمور المشتبهة الحكم، من مصاديق «الحوادث الطارئة»، كما وردَ في الحديث المدوّن بخط إمام الزمان (عج) في يد **إسحاقَ بنِ يعقوب**. النتيجة هي أنّ عبارةَ «الحوادث الطارئة» ليست مختصّةً فقط في الموارد المشتبهة الحكم في فضّ

---

(1) المصدر نفسه، المجلّد الثاني والعشرون، ص 155.

(2) الأنصاري، مرتضى، **المكاسب**، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1410هـ.ق، المجلّد التاسع، ص340.

(3) المصدر نفسه، ص335.

النزاعات[1]، أي الأمور التي يرى الإمام أنّ مرجعَها الفقهاءُ والمحدّثون، وإنّما هنالك آلافُ المواضيع غير هذين الموضوعين.

رابعاً: بحسب العبارة التي ستَلي، يعدّ الشيخ **الأنصاري** المسائلَ المتعلّقة بعصر الغَيبة ـ في غير الموارد المنوطةِ بإذن الإمام ـ منوطة بإذن الفقيه: «الولاية في الإذن والولاية في الأمور الحسبية»:

«كلّ معروف علم من الشارع إرادة وجوه في الخارج إن علم كونه وظيفة شخص خاص كنظر الأب في مال ولده الصغير، أو صنف خاص كالإفتاء والقضاء، أو كل من يقدر على القيام به كالأمر بالمعروف، فلا إشكالَ في شيء من ذلك، وإن لم يعلم ذلك واحتمل كونَه مشروطاً في وجوده أو وجوبه بنظر الفقيه، وجب الرجوع فيه إليه، ثم إنْ علم الفقيه من الأدلّة جوازَ تولّيه لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام (ع) أو نائبه الخاص، تولاّه مباشرة أو استنابةً إن كان في من يرى الاستنابةَ فيه، وإلاّ عطّله، فإنّ كونه معروفاً لا ينافي إناطتَه بنظر الإمام والحرمان عنه عند فقده كسائر البركات التي حُرمناها بفقده، ومرجع هذا إلى الشكّ في كون المطلوب مطلقاً وجوده أو وجوده من موجد خاصّ»[2].

خامساً: يتبين من بعض المسائل الموجودة عند **الشيخ الأنصاري** أنّه يؤيد الولايةَ على قسم من أموال الناس، وعلى الرغم من أنّ الشيخَ رفض ولايةَ الفقيه في التصرّف (أي التصرف بالأموال والنفوس)، وعدّ إثباتَها كمدّ اليد على غصن كثير الأشواك[3]. لكنّ رؤيةَ **الشيخ الأنصاري** في كتاب «المكاسب» في مسائل الولاية على

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص330.

(3) المصدر نفسه.

الأموال تختلف عن رؤيته في كتبه الأخرى. فمثلاً هو لا يعدّ دفعَ الخُمس في «المكاسب» إلزامياً في حال مطالبة الفقيه به[1]، ولكنّه في كتاب «الخُمس» يرى دفعه واجباً من دون مطالبة، يقول: «وربّما أمكن القولُ بوجوب الدفع إلى المجتهد، نظراً إلى عموم نيابته وكونه حجّةَ الإمام على الرعية وأميناً عنه وخليفةً له كما استُفيد ذلك كلّه من الأخبار، لكنّ الإنصافَ أنّ ظاهرَ تلك الأدلّة ولايةُ الفقيه عن الإمام (ع) على الأمور العامة لا مقل خصوص أمواله وأولاده (ع) مثلاً، نعم، يمكن الحكم بالوجوب نظراً إلى احتمال مدخلية خصوص الدافع في رضى الإمام (ع) حيث إنّ الفقيهَ أبصرُ بمواقعها بالنوع، وإن فرضنا في شخص الواقعة تساوي بصيرتهما أو أبصرية المقلّد»[2].

ويرى في أخذ الزكاة أنّه لا شكّ في أنّ دفعَها يكون إلى الإمام (ع) في زمان الحضور، ودفعُها إلى الفقيه في زمان الغيبة مستحَبّ... « ولو طلبها الفقيهُ فمقتضى أدلّة النيابة العامة وجوب الدفع، لأنّ منعَه ردٌّ عليه، والرادّ عليه راد على اللّه تعالى، كما في مقبولة **عمرَ بنِ حنظلة**»[3].

هل يمكن القولُ، انطلاقاً من المسائل التي ذكرت: إنّ النيابةَ العامة وولاية الفقيه مردودةٌ بنظر الشيخ الأنصاري في كثير من الأمور؟ أو أنّه من الممكن القول: إنّ **الشيخَ الأنصاري** الذي رأى مشكلة في إثبات الولاية في بعض المواضع، حتى بالنسبة إلى الفقيه، قد فوّضها إلى السلاطين العُرفيين؟

في حين أنّ أستاذَ **الشيخ الأنصاريّ (الملّا أحمد النراقي)** قد

(1) المصدر نفسه، ص328.

(2) الأنصاري، مرتضى، **كتاب الخمس**، قم، باقري، 1415هـ.ق، ص337.

(3) الأنصاري، مرتضى، **كتاب الزكاة**، قم، باقري، 1415هـ.ق، ص354 ـ 356.

صرّح بأنّ الفقيهَ مبسوطُ اليد في جميع المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، ولم يعترف رسمياً بحاكمية غير حاكمية الفقيه في المجتمع، وهو يعبّر عن رأيه بطريقة ترفض وجهةَ نظر أشخاص كالشيخ **الأنصاري**، حول عدم بسط الفقيه في المسائل المالية؛ حيث يقول:

«إنّ من البديهيات التي يفهمها كلُّ عاميّ وعالِم ويحكم بها، أنّه إذا قال نبيٌّ لأحد عند سفره أو وفاته: فلان وارثي ومثلي وبمنزلتي وخليفتي وأميني وحجّتي والحاكم من قِبَلي عليكم، والمرجع لكم في جميع حوادثكم، وبيده مجاري أموركم وأحكامكم، وهو الكافل لرعيتي، إنّ له كلّ ما كان لذلك النبي في أمور الرعية وما يتعلق بأمّته، بحيث لا يشكّ فيه أحد، ويتبادر منه ذلك كيف لا؟ مع أنّ أكثرَ النصوص الواردة في حق الأوصياء المعصومين المستدلّ بها في مقامات إثبات الولاية والإمامة المتضمنَين لولاية جميع ما للنبيّ فيه الولاية، ليس متضمناً لأكثر من ذلك سيّما بعد انضمام ما وردَ في حقهم أنّهم خير خلقِ اللّه بعد الأئمة، وأفضل الناس بعد النبيين، وفضلهم على الناس كفضل اللّه على كل شيء، وكفضل الرسول على أدنى الرعية، وإن أردتَ توضيح ذلك، فانظر إلى أنّه لو كان حاكمٌ أو سلطانٌ في ناحية وأراد السفر إلى ناحية أخرى، وقال في حق شخص بعض ما ذكر فضلاً عن جميعه فقال: فلانٌ خليفتي، وبمنزلتي، ومثلي، وأميني، والكافل لرعيتي، والحاكم من جانبي، وحجّتي عليكم، والمرجع في جميع الحوادث لكم، وعلى يده مجاري أموركم وأحكامكم، فهل يبقى لأحد شك في أن له فعل، كل ما كان للسلطان في أمور رعية تلك الناحية؟ إلاّ ما استثناه»[1].

---

(1) النراقي، أحمد، **عوائد الأيام**، قم، مكتبة بصيرتي، 1408هـ.ق، ص188.

المشروطة المشروعة بديل اضطراريّ

الميرزا «**محمد حسين النائيني**»، الفقيه الرفيع المنزلة في مرحلة نهضة المشروطة (الحركة الدستورية)، وأحد واضعي نظرية ولاية الفقيه، الذي نُسب إليه خطأً أنّه المدافع عن المشروطة، يَعدّ في كتابيه: «منية الطالب» و«تنبيه الأمة» ولاية الفقيه الحكومة الأصليّة للمجتمع، ويعتقد أن القدرَ المتيقّن والثابت بالنسبة إلينا (الإمامية)، هو نيابة الفقهاء العامة في الأمور الحسبية، التي يُقطع بعدم رضا الشارع إهمالَها، حتى لو قلنا بعدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب[1]، ويشرع بعد ذلك بتوضيح أسباب نيابة الفقهاء عن المعصوم وفلسفتها، فيرى أنّ الشارعَ المقدّس لا يرضى باختلال النظام، وذهاب بيضة الإسلام، وإنّما أهمية الوظائف العائدة إلى حفظ نظام الممالك الإسلامية في جميع الأمور الحسبية من أوضح القطعيّات، لهذا فإنّ ثبوتَ نيابة الفقهاء ونواب عصر الغيبة العاملين في إقامة الوظائف المذكورة في عصر الغيبة، من قطعيّات المذهب[2].

ويرى **العلاّمةُ النائيني** ردّاً على الذين يبحثون في محدودية ولاية الفقيه، إنّ ثبوتَ الولاية العامة للفقيه، معناه ثبوتُها في جميع المجالات، لأنّ المهمَ هو إثباتُ القضية الكبرى، وهي عبارةٌ عن ثبوت الولاية العامّة للفقيه في عصر الغَيبة، فإذا أثبتَت هذه المسألة، فإنّ البحثَ في القضايا الصغرى أمرٌ لغويّ، لأنّ صغرياتِ المسائل من وظائف الفقيه في جميع الأحوال[3].

---

(1) النائيني، محمد حسين، **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، طهران، شركة سهامي، 1358هـ.ش، 1979م، ص46.

(2) المصدر نفسه.

(3) النائيني، محمد حسين، **منية الطالب**، ص325.

إذاً حتى الآن، يعتقد **العلّامة النائيني** بولاية الفقيه بصورة مطلقة، ولكنّه يعتقد بأنّ المسلمين في عصر الغَيبة الكبرى، لن يوفّقوا بتشكيل حكومة مبنية على «الولاية»، إذاً ما هو الحال؟ إنّه يشرح المسألةَ على هذا النحو: «في هذا العصر، حيث تعجز الأمّة عن الالتفاف حول الإمام المعصوم، وحيث افتقد نواب الإمام العامّون مقامهم، وليس باستطاعتنا أن نعيدَه إليهم، هل من الواجب تحويلُ صورة الحكم من الشكل الأوّل (الاستبداد) الذي هو ظلمٌ عظيم وغضبٌ في غضب، إلى الشكل الثاني (المشروطة)؛ حيث يتحدّد الظلم بالقدر الممكن؟ أو أنّ غصبَ السلطة يستوجب سقوطَ هذا التكليف؟»[1].

ويجيب **العلّامة النائيني** عن هذا السؤال بقوله: إنّ كل نظام سياسيّ غيرُ ولايتيّ فيه ثلاثةُ أنواع من الظلم:

الظلم بمقام اللّه المقدّس بسبب القانون الوضعيّ، والظلم بالإمام المعصوم بسبب غصب القيادة، والظلم بالناس بسبب تضييع حقوقهم، في حين أنّ المشروطةَ لا يبقى فيها سوى الظلم الواقع على الإمام (ع)، وعلى هذا النحو، لا مجالَ للشبُهات أو للتشكيك بوجوب تحويل السلطة الجائزة الغاصبة من الشكل الأول (الاستبداد)، إلى الشكل الثاني (المشروطة) حيث الظلم أقلّ[2]، أي أنّ الواجبَ يقتضي أن تحلّ (المشروطة) مكانَ نظام الحكم الاستبداديّ، وهذا معناه أنّ التغييرَ والتبديل واجبٌ، يقول: إذا أيّد هذه المشروطة بالمأذون من المعصوم (ع) (أي الفقيه)، فإنّ الظلم يُرفع عن الإمام أي بصدور إذنِ مَنْ له الإذنُ، يتلبّس (الحكم) لباس

(1) النائيني، محمد حسين، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، م.س. ، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص47 ـ 48.

الشرعية، ويخرج من مقام الغصب والظلم إلى مقام الإمامة والولاية بوساطة الإذن المذكور[1].

النتيجة

1 ـ تاريخيّاً، كان مكان إثبات ولاية الفقيه علم الكلام وليس الفقه، بناء على ذلك، فإنّ كلّ مذهب من المذاهب الكلامية، بحث قضايا الإمامة والولاية وحدودها وتخومها، ووُجدت كتبٌ عالجت موضوع ولاية الفقيه، بناء على ذلك، لم يجد عددٌ من فقهاء الشيعة ضرورةً لتخصيص فصول خاصة في كتبهم للسياسة والولاية والإمارة، وليس هذا حتماً هو الدليلُ الوحيد، وإنّما كانت أيدي الفقهاء كذلك مغلولةً إضافة إلى الابتلاء بالتقيّة.

2 ـ فقهاءُ الشيعة، المعتَبرون في التاريخ، كانوا دائماً يعتقدون بولاية الفقيه، وكلّما وجدوا إمكانيةً لتطبيقها فعلوا.

3 ـ تأثير الظروف الزمانية والمكانية، في عرض نظرية ولاية الفقيه من الأصول المسلّمة، أي حين كانت مواجهة الفقهاء الشيعة للقضايا السياسية تتزايد، كانت مباحثُ الفكر السياسيّ تتوسع، وحين كانت تضعُف هذه المواجهةُ لأيّ سبب من الأسباب، تأتي المباحثُ السياسية بين المسائل والقضايا المطروحة باهتة.

4 ـ الولاية السياسية لغير الفقيه، وبخاصّة سلاطينَ الجور، تُعدّ لدى جميع فقهاء الشيعة نوعاً من «الغصب»، لأنّهم يرَون أنّ

---

(1) المصدر نفسه، ص48 ـ 72.

السلاطينَ العرفيين غيرُ مأذونين وغير منصّبين من الإمام المعصوم، ولم يكن وضعُ الأمور العرفية في أيدي السلاطين موجباً حلّيَةَ عملهم من دون إجازة الفقيه.

5 ـ لقد أقرّ أركانُ الفقه والفقاهة ـ طوالَ التاريخ ـ الولايةَ المطلقة للفقيه في التصرّف بالأموال والأنفس، ومن ضمنها الولاية في تدبير الأمور السياسية، ويرى المحققُ **الكركي** إجماعاً حول هذه الدّعوى، ومن الممكن إثباتُها من طريق الإجماع المنقول والمحصَّل.

6 ـ بالانتباه إلى أنّ **المحقّقَ الكركي** قد وُفّق ـ في القرن العاشر ـ في تطبيق نظرية ولاية الفقيه عملياً ـ وإنْ لمدّة قصيرة ـ فمن غير الصحيح القولُ: إنّ **الإمامَ الخمينيَّ** رحمه اللّه أولُ مفكر يوفّق في تطبيق نظرية ولاية الفقيه عملياً، على الرغم من أنّ العملَ العظيم الذي قام به الإمامُ رحمه اللّه في تشكيل أوّل حكومة إسلامية منسجمة وثابتة، لا يمكن إنكارُه أو تجاهله.

7 ـ عدّ فقهاء الشيعة الكبارُ الفقيهَ والياً معيّناً ومأذوناً من الإمام، وليس منصّباً ومأذوناً من الناس.

بناءً على ذلك: إنّ حكومةَ الفقيه بالتنصيب (بالتعيين) على الرغم من أننا لا يمكن أن نتجاهلَ الحاجةَ إلى تأييد الناس لها لتخرج من حيّز القوة إلى الفعل.

8 ـ نظرية المشروطة المشروعة (أو أيّ حكومة أخرى طرحها فقهاء الشيعة الكبار إنْ لم تنتزع الحكم بالأصالة من الفقيه)، هي البديل الاضطراريّ عن حكم الفقيه المنصّب، بناءً على ذلك، فإنّ جعلَها قسيمةَ حكم الفقيه المنصّب، نوعٌ من الخلط في البحث، يؤدّي إلى أخطاء في الاستنتاجات.

ولاية الفقيه
والفلسفة السياسيَّة في الإسلام

الشيخ عبد الكريم آل نجف(*)

لا تزال نظريَّة ولاية الفقيه مَثاراً لاهتمام الفقهاء والمفكِّرين رغم كثرة ما بُذِل بشأنها من جهودٍ فكريّة واسعة طوال العقدَين المنصرميَن، ولا تزال، أيضاً، محوراً خصباً يستدعي الإشباع في العديد من أبعاده وامتداداته. وتمثِّل هذه الدراسة محاولة للإطلالة عليها من زاوية جديدة.

في موضوع الدِّراسة وزاوية الرُّؤية إليه أهداف الشريعة:

فقدْ سلَك أنصار هذه النَّظرية مسالكَ متعدِّدة في إثباتها والبرهنة عليها؛ بينَ من اعتمد على مَقولة عُمَرَ بن حَنْظلةَ المرويَّة عن الإمام الصادق (ع) والتوقيع الشَّريف: «أمَّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها

(*) باحث إسلاميّ من العراق.

إلى رواة أحاديثنا فإنَّهم حُجّتي عليكم، وأنا حُجَّة الله»، وبينَ مَن اعتمد على الدَّليل العقليّ، وبينَ من وسّع نطاق الأمور الحسبية المَوكولة إلى الفقيه لتشمَل الحكومة وإقامة النظام السياسيّ.

وهي مَسالِكُ تنسجم مع مهمَّة الفقيه الباحث عن الحجِّيَّة ومدرك الجَعْل، غير أنّنا في هذه الدِّراسة لا نريد أن نبحث عن الجَعل والحجِّية، وإنّما نريد البحث عمَّا وراء ذلك، في الرُّوح التي تكمُن في عمق الدين وتُشكّل المناخ المؤدِّيَ إلى الجَعل والباعث عليه. نبحثُ في الجوهر الذي يكون الجعل تجسيداً له وتعبيراً عنه، في منطقة ما قبلَ الجَعل المعبَّر عنها في علم الأصول بالملاكات، وهي المَصالِح والمَفاسِد التي يهتمّ الشارع المقدّس بها ويؤسّس الأحكام في ضوئها، وهي منطقة غيبيّة شاء الله سبحانه أن يُخفيَ حقائقَها عن الإنسان كي لا يذهَل عن الدَّوران في فَلكِ العبوديّة، ولا تكون أعماله ناشئة عن رغبة في تلك المصالح، وإنّما ناشئة عن محض العبوديّة له سبحانه، غير أنّها ليست غيبيَّة بنحوٍ مُطلقَ، بل غيبيَّة في التَّفاصيل، معلومة، دلّ الدين عليها في الروح والملامح العامّة، فالشريعة غيبيَّة في ملاكاتها التفصيلية، معلومة في ملاكاتها العامّة.

وبَحثُنا يقع في هذه الملاكات العامّة التي تمثّل جوهر الدِّين وروح الشريعة، وهو محاولة لاستشعار مناخ الشريعة وروح الدين وتقويم نظريّة ولاية الفقيه في ضوء ما نستشعره من هذا المناخ وهذه الروح، ذلك أنّ الدين تارةً يُنظَر إليه من زاوية الأحكام التفصيلية التي نباشرها منه في حياتنا اليومية، وأخرى من زاوية ما يمثِّله من روح عامَّة. والثانية أهمّ وأكثرُ أصالةً من الأولى إذا ما أُتقِنَت شروطُها واستُوفيَت، ولو أنّ الفِقهَ الاستدلاليّ نظر إلى هذه الزاوية، ولم ينحصِر في الأولى، لاَستطاع أن يحقِّق طَفرة نوعيّة في التقدُّم والنموّ، ولعلّ انحصاره في الأولى ناشئ من الفكر الأصوليّ الذي

يحلِّل الحكم الشَّرعيَّ إلى ثلاث مراتبَ هي: مرتبة إحراز الملاك من المصلحة والمَفسدة، ومرتبة الحبّ والبغض، ومرتبة الجَعل والإبراز والإنشاء. ومع أنَّ هذه الفكرة تؤكِّد أنَّ المَرتبة الأولى هي جوهر الحُكم وروحُه، وأنَّ المرتبَة الثانية تابعة لها، والثالثة مرتبة سياسية[1]، بما ينسجم مع الروح العامّة للدين على أحكامه التفصيلية، إلّا أنّ الفقه ظلّ تابعاً للجَعل المبرز عبر النصّ الوارد في الكتاب أو السنة بوصفه مدرك الحجِّيَّة الذي يتمّ به التنجيز والتعذير أمام الله سبحانه وتعالى، ومهملاً لمرتبة الملاك بوصفِها مرتبةً غيبيّة مكنونة في ضمير المولى ولا سبيل لدينا لإحرازها، وهو سلوك منطقيّ من الناحية الدينية لولا أنّ الانحصار في مرتبة الجَعل وإغفال مرتبة الملاك إغفالاً تامّاً أدّى إلى الغَفلة حتى عن الملاكات المنصوصة التي تمثّل الملامحَ العامّة للشريعة الإسلامية. فعلى الرغم من وفرَة القواعد الفقهيّة والأصوليّة المقرَّرة في علم الفقه وأصوله إلّا أنّ الدراسة لهذين العلمين الشريفين لا تمرّ على قاعدة باسم قاعدة المساواة، أو قاعدة العدالة وأمثال ذلك من القواعد العامّة للشريعة الإسلامية، مع أنّها قواعدُ منصوصة.

لا نريد التَّوغُّل في هذا البحث التَّخصُّصيّ، وإنّما غرضُنا منه الإشارة إلى أنّ منهَج البحث الفقهيّ المتداوَل قد أَغفَل المرتبة الأهمَّ من الشريعة الإسلامية وانحصر بالمرتبة الأقلِّ أهميَّة فيها. وإنّ المنهج الأفضل هو الذي يعالِج، في مرحلةٍ أولى، الموضوعاتِ والقضايا المطروحة في ضوء الملامح والاتجاهات العامّة للشَّريعة، ومنها ينتقل إلى النظر في النصوص التفصيلية الواردة بشأنها في مرحلة ثانية، أو أنّه لا يبتُّ بالنتائج المستفادة من النصوص التفصيلية حتى

---

(1) **«دروس في علم الأصول»**، الحلقة الثانية.

يعرضَها على الملامح العامة للشريعة الإسلامية، ولا يتّخذ الموقف الأخير حتى يقوّم تلك النتائج في ضوء هذه الملامح والاتجاهات التي تمثّل روح الشَّريعة وجوهرها.

وبَحثُ ولاية الفقيه من جملة البحوث التي يمكنها أن تَسترفِدَ من روح الشريعة واتّجاهاتها العامّة بما لا يقِلُّ أهمّيَّة عما تَسترفدُه من النصوص والأدلَّة التفصيلية المذكورة في المُتون الفقهيّة. وذلك بأنْ نحدِّد أوّلاً المَطالب الأساسيّة للشريعة، ثم نبحث هل أنّ ولاية الفقيه تنسجم مع هذه المطالب أو لا؟ لوضوح أنّ صلاحية أيّ أطروحة فقهية في هذا الحقل أو ذاك من حقول الحياة الاجتماعيّة مَنوطة بمدى استجابتها لمطالب الدين الأساسية ومدى ما تَحقِّقه من أهدافه، بقدر ما هي مَنوطة بمدّة توفُّر الدليل الشرعيّ التفصيليّ عليها من كتاب أو سُنَّة أو عقل أو إجماع. وإذا كانت المتون الفقهيّة قد ركّزت على دراسة ولاية الفقيه من زاوية الدَّليل الشَّرعيّ التَّفصيليّ، فإنّ بحثَنا هذا سيركّز على دراستها من زاوية أهداف الشريعة واتجاهاتها العامّة. وهي زاوية تنطوي على دليل شرعيّ أكبرَ وحجّيّة من نوع أرقى كما اتّضح آنفاً.

جوهر الدِّين واحتمالاتُه المُتصوَّرة الهدايةُ وأنواعُها:

وتطبيق هذه الزاوية على محوَر اجتماعيٍّ يُفرزِ رؤية اجتماعيّة، وعندما تُطبّق على محورٍ اقتصاديّ تُفرِز رؤية اقتصاديّة، والمحور الذي نريد تطبيقه عليها في هذه الدراسة هو محورٌ سياسيّ، لِذا فهي تُفرِز رؤية سياسيّة تقترب في مضمونها ومُحتواها من الفلسفة السياسية التي تتناول بالبحث والتحليل كلِّيّات التفكير السياسيّ في منهج معيّن.

ولكي نصلَ إلى النتيجة التي نبحث عنها، لا بدّ لنا من أن نطويَ مرحلة كلامية مهمّة تتعلّق بفلسفة الدين والنقطة التي تمثّل

روحه وجوهره وامتيازه الأساس. فإنّ كثيراً من الناس يقيّم الدين تقييماً سطحيّاً ناقصاً يؤدّي به إلى إعطاء الدين أدواراً خاطئة غيرَ التي جاء بها. وهو ما يجُرّ إلى سلسلة أخطاء في الامتدادات الموزَّعة على حقول السياسة والاجتماع.

فمِن المؤكَّد أنّ الدِّين جاء من أجل هدف، ولم يبعثْه الله عبَثاً، وهذا ممّا لا اختلاف فيه، إنّما الاختلاف في تحديد نوع هذا الهدف وحجمِه.

ولو شئنا أن نلخِّص أهداف الدين بنقطة واحدة، فالمسلّم به هو أنّ هذه النقطة هي الهداية، فالدِّين جاء من أجل هداية الإنسان ورقيّه نحو الكمال، وهذا المعنى لا يخالف فيه أحد حتى من كان علمانيّاً، وهو معنى مؤكَّد في القرآن الكريم وبوضوح كافٍ يُغنينا عن الاستشهاد عليه. إنّما الخلاف في تحديد مفهوم هذه الهداية ودائرتها. ولكي نصل إلى الحقيقة المنشودة والمفقودة في هذا الخلاف، لا بدّ من طرح الاحتمالات المتصوَّرة في هذا المضمار ومحاكمة كلّ واحد منها حتى يتبيَّن لنا الاحتمال الصَّائب فنميّزه من الاحتمال الخاطئ، والاحتمالات المتصوَّرة هي:

1 ـ أن تكون الهداية الإلٰهيّة المَنوطة بالأديان والنبُوَّات هي هداية نظريّة لا تنظر إلى الواقع ولا تنشُد التطبيق.

2 ـ أن تكون هداية ناظرة إلى الواقع الإنسانيّ، وباحثة عن علاجه وتغيِيره، ولكنْ بمعنى بسيط هو بيانُ الحقائق، والكشفُ عن الباطل، وترغيبٌ في الحق، وتحذير وترهيبٌ من متابَعة الباطل، فالدِّين بهذا المعنى يأخذ دورَ الناصح المرُشِد، أو دَورَ علامات المرور المنصوبة على جانِبَي الطريق.

3 ـ أن تكون هدايةً ناظرة إلى الواقع، وباحثةً عن علاجه، انطلاقاً

من ركنين: أحدُهما بيانُ الحقائق والكشفُ عن الباطل مع ترغيب في الحقّ وتحذير من الباطل. وثانيهما الأخذُ بزمام المبادرة الاجتماعيّة والتَّصدِّي لإقامة الحق ومعارَضة الباطل على الصَّعيد الاجتماعيّ، الركن الأول يشابِهُ دَور علامات المرور، والركن الثاني يشابه دورَ شُرطيّ المرور الذي يأخذ على عاتقه مهمّة مراقبة السير وتطبيق أنظمة المرور.

ولنُطِلقْ على الاحتمال الأوَّل تسمية الهداية النظرية، وعلى الاحتمال الثاني الهداية البسيطة، وعلى الاحتمال الثالث الهداية المركَّبة، وننظر فيها واحداً بعدَ الآخَر.

تقويم لاحتمالات المعنى الحقيقيّ للهداية الإلٰهيَّة:

أمّا الهداية النَّظرية فالأخذ بها يحوّل الدِّين إلى ترفٍ فكريّ وسلوك عبثيّ؛ إذ يتساوى فيها الوجود والعدم، وتصبح الهداية اسماً بلا مسمًّى وشكلاً بلا مضمون، ولا نتصوَّر أحداً من العقلاء يؤمن بإلٰه يبعث 124 ألف نبيّ، فيهم خمسةٌ أولُو العَزم، من أجل هداية لفظيّة لا واقع وراءها، فهذا الاحتمال ساقط عن الاعتبار العقليّ، ولم يقُلْ به أحد.

أمّا الهداية البسيطة فقد ناصرَها العلِمانيّون، ونظّروا لها بأطروحات وتنظيرات متعدّدة، قديماً وحديثاً، وهم يعتقدون بأنَّ الهداية الإلٰهيّة تنظر إلى الواقع الإنسانيّ وتنشُد تغييَره، ولكنْ بلِحاظ الفرد، ومن خلال ما تقوم به من عمليَّة إعداد روحيّ وتزكية وتهذيب، فإنّ عطاء ذلك سوف ينعكس على المجتمع، فالهداية الإلٰهيّة إشعاعات روحيّة أخلاقية تبدأ بالفرد وتنتهي بالمجتمع. ولا يلزَم منها الأخذُ بزمام المبادرة الاجتماعية، ولا يتوقَّف على هداية إلٰهيّة مركَّبة بل تكفي فيه الهداية البسيطة، بل إنّ الهداية المركَّبة غير

قابلة للتحقُّق لأنّها تستلزم الإمساك بمقوَد الحياة الاجتماعية المتمثِّل بالدَّولة والحكم، وهي قمّة النشاط الدنيويّ المعاكس في اتجاهه وجوهره للدِّين، و يؤكّدون أنَّ المبادرة الاجتماعية شأن دنيويّ، وأنّ الجمع بينها وبين الدين لا يُنتج هداية بل يُلغي الهداية الدينية، ويحوِّل الدين إلى وسيلة دنيوية تحمِل كلّ خصائص الدنيا وسلبيّاتها، فالفصل - وليس الجمع - بين الدين والدنيا هو المناسب لشأن الدِّين، والشرط لتحقُّق هدفه المتمثّل بالهداية.

وكأنَّ الجمعَ بين الدِّين والدَّولة جمعٌ بين النَّقيضين، فلا بدَّ من ارتفاع أحدهما، وحيث إنّ الدُّنيا، وبالتالي الدَّولة، حقيقة تكوينيّة قائمة لا تقبَل الارتفاع فيرتفع الدِّين بالنتيجة لأنّه حقيقة شريعية قائمة بالجَعل والاعتبار، وهذا الارتفاع قد يأخذ شكلاً حاسماً يتمثّل بثورة اجتماعية على الدين، أو شكل تدجين الدِّين وتحميله جميعَ الخصائص والطِّباع الدنيوية، ومصادرة مضمونه السماويّ الأخلاقيّ والروحيّ كما هو الشأن في كلّ ضعيف يصرّ على منازَلة الأقوياء، فتكون النتيجة الطبيعية هي الهزيمة الساحقة التي قد تأخذ صورة خروج الضعيف من الساحة معترفاً بهزيمته، وقد تأخذ صورة البقاء في الساحة على أساس أن يكون الضعيف ذَيلاً وتابعاً للقويّ.

هذه خلاصة ما يمكن استفادته من الفكرة العلمانية بمختلف التنظيرات التي أعدّت لها قديماً وحديثاً، وهكذا يُبدي العلِمانيُّ نفسه كأنَّه الحارس للدِّين والذَّائد عن حِماه والغيَور عليه من مَخاطر التَّطبيق.

ولكي نقوّم هذا الاحتمال، وننقِّح الفكرة العلمانية التي بُنيت عليه، لا بدَّ لنا من أن نقوم بذلك على أساسين يمثّل كلّ واحد منهما شرطاً مهمّاً لنجاح هذا الاحتمال وصحّة تلك الفكرة، وهما:

1 - النَّظر إلى معقوليّة الاحتمال في نفسه، ومدى صحَّة تلك الفكرة في ذاتها.

2 ـ توفُّر الدليل الإسلاميّ السماويّ على أنّ الإسلام يؤيِّد هذه الفكرة، وقد بُني عليها فعلاً، باعتبار أنّ الدِّين حقيقة سماوية وشأن الإنسان أمامها استلهام الفهم السماويّ لها طبقاً لما توافر عليه الكتاب والسنَّة من مؤشّرات ومَعالم. وليس من حقّه أن يفرض عليها التفسيرات التي آمن بها طبقاً لشروط موضوعية معيَّنة، فالمقام ليس مقام بحث عن تفسير للدين، بحيث نقول: إنّ هذا المعنى هو الذي يقتضيه الدين والإسلام. فلا تحميلَ على الدِّين، وإنّما امتدادٌ معه حيثُما يتَّجِه، لأنّ الدين هو الموجِّه للإنسان، وليس من حقّ الإنسان أن يكيّف الدين طبقاً لاختياراته، والصورة الناتجة عن هذا التكييف ليست ديناً.

وطبقاً للأساس الأوَّل نتساءل: هل أنّ الهداية البسيطة أمر ممكن، وهل أنّها كافية في تحقيق هدف النبوّات؟ لكي نُجيب عن ذلك لا بدَّ لنا من ملاحظة مقدار تأثير النصح والإرشاد الدينيّ في مجتمَع يقام بقضّه وقضيضه على أساس ماديّ: الإعلام والثقافة والعلوم والاقتصاد والسياسة والقوانين، ويغرق هذا المجتمع في مادّيّته إلى حدّ الاستهزاء بالقيَم المعنويّة والروحية. في مجتمع كهذا يقال للدين: إنَّنا نسمح لك بأن تمارس دورَ الوعْظ والإرشاد والنصيحة على أن لا تمسّ نُظُمَ المجتمع وقوانينَه وسياساتِه وعلومه، في مثل هذه الحالة ما الدَّور الذي يستطيع الدين أن يؤدِّيه؟ وما حجم الهداية التي يستطيع أن يحقِّقها؟ إنّها حالة شبيهة بأن يقال لشخص: إنَّنا قد رتَّبنا أوضاع أسرتنا ووضعنا المنهج اللازم والشامل لمسيرتها، ولكن لابأس بأن تأتيَ وتنصحَنا على أن لا تمسّ هذا المنهج، إنّه وزير بلا وزارة وموظّف بلا وظيفة، فهل الوحي والأديان والأنبياء (ع) يمثِّلون حالة طَفيلية هامشية على الساحة

الإنسانية؟ إنّ الهداية الإلٰهيّة معنى يقتضي دخول الدين في متن الحياة وعمقها، وبخاصَّةٍ إذا لاحظنا عنوان الحجِّية الذي أُطلق على الأنبياء والرسل، وأنهم حجج الله سبحانه على عباده؟ فحجيّتهم على الناس تؤكِّد أنّهم بُعِثوا بأمر جوهري وليس بأمر هامشي.

إنَّ الهداية الإلٰهيّة أمر معنويّ، والحياة الاجتماعية إمَّا أن تقام على أساس معنويّ كالإسلام، أو على أساس مادي كالشيوعية، وليس بالإمكان إقامتها على أساس الجمع بين هذين القطبين المتناقضين، وما العلمانية إلّا نظام ماديّ حاوَل إخفاء ماديّته والإدّعاء - بدافع الجهل أو التضليل -[1] بأنه يتَّسع للدين، ولعلّ ذلك جاء انطلاقاً من الإيمان بكون الدين عنصراً ضروريّاً لتلطيف الحياة المادّية. ولكنّ ذلك تزييف وتضليل، لأنَّ الأساسين متنافيان، من حيث طبيعة كلٍّ منهما، مع فارقٍ بينهما لصالح الأساس المعنويّ. وهو أنّ المادة أمر محدود ليس بوسعه الاشتمال على ما هو غير ماديّ، بينما الغيب والقيم المعنوية المنبعثة عنه، ولكونه يمثّل عالَماً فوق المادة، يتَّسع لما هو ماديّ، ولذا يستطيع الإسلام أن ينظِّم الحياة الدنيوية ويجمع بين الدين والدولة، بينما لا يستطيع أيّ نظام ماديّ أن يفتح نافذة على عالَم الغيب الذي يشكل نفياً جذريّاً لمادِّية النِّظام.

وطبقاً للأساس الثاني لا بدّ لأنصار الهداية البسيطة من إثبات أن الإسلام قد بُني عليها فعلاً، وأنّ الكتاب والسنَّة يدُوران مدار النصح والإرشاد ولا ينطويان على مبادرة اجتماعية، وهذا ما لم يقوموا به، والذي قاموا به هو التأكيد على الآيات التي تحدّد الإنذار والهداية والإرشاد وظيفةً للأنبياء من قَبيل ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾

---

(1) راجع للتوسُّع: **فلسفتنا**، للشَّهيد السيّد محمد باقر الصَّدر.

﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [الغاشية: 21 و22]، ولكن هذا جزء من القضية، وبقي عليهم الجزء الثاني وهو معالَجة الآيات والمؤشِّرات الدَّالَّة على أنّ خطَّ النبوَّات ينطوي على مبادرة اجتماعية كاملة مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِۚ﴾ [البقرة: 213]، وهذا هو الركن الثاني، فالأنبياء يبشِّرون ويُنذِرون، والكتاب يحكم ويقود المجتمع ويُعالِج جميع النقاط التي تثير الاختلاف والتمزُّق بما يؤدِّي إلى حفظ المجتمع من التمزُّق والتناحر والنزاع. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: 64].

فالكتاب الإلٰهيّ يتصدَّى لإقرار الوحدة الاجتماعية ومعالجة جميع النقاط التي تقع محلّاً للنِّزاع بين أفراد المجتمع، فهو من جهة شريعةٌ شاملة تعطي كلَّ ذي حقّ حقَّه، ومن جهة ثانية مشروع تربويّ أخلاقيّ يُعالِج دوافع العدوان ونوازع الاستئثار التي تثير التدافع بين الناس، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: 25]، فالكتاب جاء مبادرة اجتماعية شاملة هدفها إقامة القسط ونشر العدل بين الناس، وهذا الهدف لا يتحقق بمجرد الوعظ والإرشاد والنصح، وإنَّما يحتاج إلى استعمال القوة، ولذا أشارت الآية إلى الحديد الذي يتّخذ مادّة لصنع السيوف، فالله سبحانه أنزَل شريعة عادلة وأوجَد الآلة التي من شأنها إقامة هذه الشريعة وتطبيقها، بوصفها منهجاً شاملاً في الحياة الاجتماعية، وبذلك يتحقَّق إخراج الناس من الظلمات إلى النور. قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: 1]، فإن إخراج الناس من الظلمات إلى النور لا يتحقّق بمجرّد الوعظ والإرشاد، وإنّما

يحتاج إلى مبادرة اجتماعية شاملة. وهل نستطيع أن نصف مجتمعاً أُقيم على أسس ماديّة في جميع مجالات الحياة بأنّه أُخرِج من الظلمات إلى النور لمجرّد أنّ هذا المجتمع سَمح لأفراده بأداء الصوم والصلاة وتلاوة القرآن، مشروطاً عليهم ألّا ينالوا من النظام الماديّ الذي أُقيم المجتمع عليه؟

أليس ذلك النظام الماديُّ يمثّل قطب الظلمات التي يجب على الناس الخروج منها؟

وهكذا يتبيَّن لنا بوضوح أنّ الهداية البسيطة فكرة خادعة لا تنطَوي على واقع، وهي من الناحية الواقعية تَؤُول إلى الهداية النظرية، والهداية المركبة هي المعنى الوحيد المقبول للهداية الإلٰهيّة، ولهذا طالبَ القرآن الكريم المجتمع بالحكم بما أنزل الله، وحذّر من حكم الجاهلية، ونسب الحكم والملك والخلافة للأنبياء تارة، وللكتب السماوية تارة أخرى في العديد من الآيات، ونصّ على أحكام اجتماعية جزائية واقتصادية وسياسية، وأَوكَل الباقيَ إلى الرسول (ص)، والأئمّة (ع).

وذلك كلُّه يدلُّ على أنّ الهداية الإلٰهيّة قائمة على جانب المبادرة الاجتماعية أكثر من قيامها على جانب الوعظ والنصح والإرشاد، بل إنّ المبادرة الاجتماعية التي جاء بها الإسلام تحظى بامتيازات استثنائية، وليست هي على غرار النظم الوضعية التي توُكِل أمرَ التطبيق إلى من حَظِي بانتخاب أكثريّة الناس له. فالذي يُمسك بزمام المبادرة ويقود عملية التطبيق هو النبيُّ (ص) نفسه، الفردُ المعصوم الذي اختاره الله سبحانه، وبعدَه يأتي الإمام، والإمامة جزء من العقيدة وأصل من أصول الدين، وهي خطٌّ يتواصل بعد النبيّ (ص) في اثني عشر إماماً يتوالَون عليها واحداً بعد الآخر، وغيبة الإمام الأخير الممتدَّة حتى انتهاء أمَدِ البشرية على الأرض جاءت لتؤكِّد

تواصُل الرابطة بين السماء والأرض واستمرار الإشراف السماويّ المركَّز عليها. والإمام فردٌ معصوم نصَّ على إمامته الرسولُ (ص) أو الإمامُ الذي قَبْلَه، وهو أفضلُ أهل زمانه عِلماً وعملاً، ويتمتّع بنفس قدسيَّة ومَنزِلة قدسيَّة قريبة لا تعلوها إلّا منزلة الرسول الأعظم (ص) والولاء له ليس أمراً واجباً فحسب، هو شرط في قبول الأعمال من المكلَّفين عند الله سبحانه وتعالى، وجميع هذه الخصائص السماوية التي يتمتّع بها الإمام تنعكس إيجابياً على المبادرة الاجتماعية التي يقودها.

الإمامة تحقّق هدفَ النبوّات... محوريَّة الغيب وحاكميّة الله:

وهذه الخصائص لم تنطلق من فراغ، وليست أمراً مبالَغاً فيه، بل هي تمثّل نزوعاً عميقاً، ينطلِق من مركز التوحيد ويتّجه نحو الساحة الاجتماعية، ونظاماً وحضارة متكاملةَ الجوانب والأبعاد. ومن الطبيعيّ أن تنتخِب السماء رموزَ هذا الخطّ من بينِ أنقى أفراد البشرية وأفضلهم وتمنحهم امتيازاتٍ غيبيّة، ليتمكّنوا بمجموع الامتيازات الموضوعية التي يحملونها والامتيازات السماوية الممنوحة لهم، من تحقيق هدف النبوّات المتمثّل بالهداية وتجسيد حاكمية السماء في الأرض، وإنجاز الامتياز الذي يبحث عنه الإنسان ولا يجده إلّا في الدين، ذلك أنَّ الإيمان بالله يعني الإيمان بخالقيّة اللامحسوس للمحسوس وعلوّه عليه، وهذا ليس إيماناً جامداً بل إيمان يستبطن في داخله ثورة حقيقيّة على عالَم المادّة وسُلطانها الذي يحاول الاستئثار بالحياة الإنسانية في مختلَف مجالاتها بالنحو الذي يعبِّر عنه شعارُ التوحيد القائل: «لا إلٰه إلّا الله» والذي ينتفض على ألوهيّة المادّية ومحوريّتها في الحياة ليُزيلَها ويقيم ألوهيّة الله ومحوريَّته، بما يؤدّي في النتيجة إلى محوريّة القيم المعنوية بدلاً من

القيم الماديّة في الحياة الاجتماعية، فقَبْلَ الإيمان بالله كانت المادّة هي المحور وهي الأساس والحقيقة النهائية في الوجود من وجهة نظر الإنسان، فيأتي الإيمان فيحُدِث انقلاباً جذريّاً ويُزيل محوريَّة المادَّة ويرسِّخ في النفس محورية الغيب بالنحو الذي تكون المادَّة فيه أمراً تابعاً ومخلوقاً ومحكوماً في الساحتين: الكونية والاجتماعية، وفي ظلّ محوريَّة الغيب تنطلق الأخلاق والقيم المعنوية التي تُعطي الأولويّة للآخَر، بوصفِه الغيب والممثِّل لمحوريَّته في الساحة الاجتماعية على «الأنا بوصفِه المادّة المتأخِّرة رُتبة...». ومن هنا قال الرسول الأعظم (ص): **«إنّما بُعِثتُ لأتمِّم مكارم الأخلاق»**.

والأخلاق، في هذا الإطار، ليست حاجة فرديّة بل قاعدة الإسلام وجوهر الحضارة الإسلامية التي تنطلق من محوريَّة الغيب على السَّاحة الكونية وتنتهي بمحوريَّة القِيم المعنويّة على الساحة الاجتماعية، وليست القيم المعنويّة سوى امتدادٍ اجتماعيٍّ للغيب ومظهَر من مظاهر الكمال المُطلقَ الذي تجلّى في الساحة الإنسانية، ولِذا فالأخلاق لها منبع واحد هو الضميرُ الدينيّ. وفي الميدان السِّياسيِّ تتجلّى محوريّة الغيب وعلّيَّته للمادّة من خلال مظهر طبيعيّ هو حاكمية الله سبحانه وتعالى، على الإنسان، وهي حاكميّة ذاتيّة ناشئة من خالقية الله سبحانه للإنسان.

غير أنّ المشكلة التي تواجه محوريَّة الغيب، وما ينشأ عنها من قِيم معنوية أخلاقية في الساحة الاجتماعية وحاكمية إلٰهيّة طبيعيّة في الميدان السياسيِّ، تتمثَّل في غلبة الحسّ المادّيّ على شخصية الإنسان بالنحو الذي يقوده إلى محوريّة المادّة، ويُبديها أمامه كأنّه المحورية الطبيعية ويُبعده عن تحّسس الغيب، بحيثُ يكون الحديث عن محورية الغيب وضرورة الإذعان لها وطردُ محورية المادّة ضرباً من الخيال.

ومن هنا تنبعِث معركة العقل والغريزة، والروح والبدَن، فالعقل والروح، بما ينطويان عليه من جوهر مثاليّ، يُدرِكان ببداهة أشرفيَّة عالَم الغيب الذي ينتميان إليه ويشكّلان امتداده التكوينيّ على الساحة الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: 29]، ويَسخَران بالتالي من محوريّة المادَّة التي عبَّر عنها الإنسان القديم بعبادة الأصنام، وعبّر الإنسان الحديث عنها بإقرار المادّية فلسفةً للوجود ونظاماً اجتماعيّاً، بينما تطالب الغريزة والبدن بمحوريّة المادّة لأنّها العالم الذي ينتميان إليه.

وهنا يأتي دور الدين ليدعَم العقل والروح وينصُرَ محورية الغيب ويهذّب المادة، فيقبَلَ بها، بل يؤمِن بضرورتها بوصفِها عنصراً تتقوَّم به الحياة من جهة، ويكافح طغيانها وتحوّلها إلى محور يُدير الحياة وينظّمها من جهة ثانية، وبدخول الدين في هذه المعركة تأخذ محورية الغيب عنوان التوحيد ومحورية المادّية عنوان الشِّرك، وتحوِّل عنوان المعركة من معركة الغيب والمادّة إلى معركة التوحيد والشّرك. وواضح أنّ دوَر الدين يقاس كمّيّاً وكيفياً بحجم المعركة التي دخلها، وحيث إنّ المعركة بين الغيب والمادّة، وقد دخلها الدِّين بهدف تصفية محوريَّة المادَّة المعبَّر عنها في الاصطلاح الدينيّ بالشّرك وإقرار محورية الغيب في الأرض المعبَّر عنها في هذا الاصطلاح ببسط سيادة التوحيد في الأرض، فلا بدّ من أن يأتيَ دور الدِّين ومداه بمستوى هذا الهدف الذي عبّر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: 33]، وقوله تعالى: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة: 40]، وقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: 39]. وهي تعابير مختلفة عن محوريّة الغيب وسيادة التوحيد التي يجب أن يُذعنَ لها الإنسان في شرق الأرض وغربها وفي مختلف شؤون الحياة.

خصائص الدِّين العالميَّة والشموليَّة والفعَّاليَّة:

وهنا تتجلّى أمامنا ثلاث خصائص ممتازة في الدين، هي عالميَّته وشموليَّته وفعَّاليَّته.

أمَّا عالميَّة الدِّين فتتجلَّى في كونه جاء ليُعالج قضية قائمة في كلّ إنسان، بل ينطوي وجوده عليها، سواءٌ كان من شرق الارض أمْ من غربِها، ويُعطي الغلبة لجوهر مثاليّ لا يتفاوَت فيه الناس، وهو الرُّوح، ومن هنا كانت الأديان عالميّة بطبعها وجوهرها.

وتتجلّى شمولية الدِّين في كونه يطارد محوراً شموليّاً قد استوعب الساحة الاجتماعية، فلا بدّ من أن يكون الدِّين بنفسه محوَراً شموليّاً لئلّا تبقى للمحور المرفوض باقيةٌ في جانب من جوانب الحياة. ولئلّا تبقى زاوية من زوايا الحياة متمرِّدة على سيادة التوحيد، ومن هنا ينحلُّ المفهوم العبوديُّ للتوحيد إلى مفاهيمَ ميدانية بعدَ مجالات الحياة، فالنِّظام السياسيّ الإسلاميّ هو مظهر التَّوحيد إلى مفاهيم ميدانية بعدد مجالات الحياة، فالنِّظام السياسيّ الإسلاميّ هو مظهر التوحيد في الحقل الاقتصاديّ، وهكذا الأمر في سائر الأنظمة والمجالات التي بمجموعها تحقِّق مَقولة الباري تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56] وبالنَّظر إليها تكون العبادة ذات مفهوم حيويٍّ فعّال يتساوى مع هدف الدِّين المتمثِّل بالهداية، ولو لم تكن العبادة ناظرة إلى واقع اجتماعيٍّ تريد تغييره تعود إلى الهداية إلى المفهوم النَّظري الذي تبيَّن فساده، بل إنّ شموليَّة الدِّين مندكَّة في عمق محوريَّته، فالمحوريّة لا تتصوَّر إلّا لشيء ذي جوانبَ متعدِّدة، بحيث يستوعب الواقع المحيط به من خلالها، فلو لم يكن الدِّين شموليّاً لا يعود محوَراً في الحياة الاجتماعية، وفقدان المحوريّة الاجتماعية يعني التسليم لمحورية المادّة، وهذا ما لا يمكن تصوُّر صدوره عن الدين، فلا بدَّ من أن يكون الدِّين محوَراً،

ولا بدَّ من أنّ تكون محورية الدِّين ـ وبالتالي شموليَّته ـ أكبر من محوريَّة المادة وشموليَّتها، لأنّ المادة ذات نطاق محدود، بينما يمثّل الدين حقيقة ما ورائية مُطلقَة، وهذا وجهٌ آخَر لتقريب شموليَّة الدِّين.

ولنقِفْ طويلاً عند المِيزة الثالثة للدِّين، وهي الفعَّالية، فإنّ التغلُّب على النزوع الماديّ وتأثيره الشَّديد للاستحواذ على شخصيّة الإنسان يتطلَّب محوريّة دينية ذات زخْم وفعاليّة، وتركيز بأعلى ما يمكن تصوُّره من الدرجات والمراتب، بحيث يصبح الغيب قوّة حاضرة ومؤثِّرة في شخصية الإنسان بنحو يكافئ الحّس المادّيّ، ويتغلَّب عليه ويحرِّر الإنسان من الاحتلال الماديّ، ويُطِلق القوى الروحية، ويدعَم القوّة العقلية، ويُحكِم سيطرتَه على القوى الغريزية، وينظِّم عملَها ويشبعُها بما تستحقّه من الإشباع، ويحول دون طغياتها ونزوعها المفرط نحو المحورية.

وبفضل هذه الفاعليَّة الدِّينيَّة يتحقَّق الإنسان الكامل الذي يتصرَّف في المادّة ويكيّفها طبقاً لاختياراته، ولا يسمح لها في أن تتصرّف به وتقوده. ولهذا أعطى الله سبحانه الإنسان خلافتَه في الارض ليتصرَّف فيها طبقاً لقانون الخلافة الذي يقتضي بطبعِه تقييد الخليفة بتوصيات المستخلِف.

وبفضل هذه الفعَّاليّة الدِّينيّة، يتمكَّن بعض الكاملين من بلوغ درجة قصوى في الكمال فيمنحهُم الله وسام الشهادة «نبوَّة أو إمامة»، ويكوّنون حلقة من حلقات خطّ الشهادة المكلَّف بهداية البشرية وسَوقِها إلى الكمال المطلوب.

وبفضل هذه الفعَّالية الدِّينية، يتمكَّن الإنسان الكامل من إنجاز الامتياز الأساس للدِّين الذي يعجز الإنسان عن العثور عليه في النُّظم الوضعيَّة، وهو الامتياز الأخلاقيّ الذي يمثّل روحَ الحضارة الإسلامية، فإنّ غلبة الغيب على المادَّة في شخصية الإنسان تُترجَم

في الساحة الاجتماعية إلى إيثار «الآخَر»، وهو غيب على «الأنا» وهي المادة المشهودة. وهذا هو جوهر الأخلاق والحلّ الجذريّ للصِّراعات الإنسانية التي استولَت على التاريخ والتي بُعِث الأنبياء من أجل إزالتها، قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: 213].

فإنَّ بداية كلِّ صراع واختلاف عدوان ناشئ من المحوريّة المادّية التي تزيّن لأحد الطَّرفين أو لكلَيهما الاعتداء على الآخر انطلاقاً من أنانية توسُّعية، ولذا قال **الإمام الخُمَينيُّ**، رحمه الله، كلمتَه المعروفة: «لو اجتمع 124 ألف نبيّ في مكان واحد لَما اختلفوا» لأنّ حضور «الآخَر» بشخصيَّته المعنويَّة ومصالِحه المادِّية في النّفوس القدسيَّة أوضَحُ وأظهرُ من حضور «الأنا»، فإذا ما حصل هذا الإيثار، أو في الحدِّ الأقلّ هذا التوافق بين «الأنا» و«الآخَر»، تكُون الصِّراعات البشريّة قد انتهت تماماً. وهذا الحلّ الروحيّ يتقدّم في رُتبته وأهميّته على الحلّ القانونيّ الذي تُراهن عليه النُظُم الوضعية، ولِذا يؤكِّد القرآن الكريم أنَّ الناس في مرحلة الفِطرة التي سبقَت نبوَّة نوح (ع) كانوا «أمَّة واحدة»، ووحدَتُهم هذه كانت روحية فطرية يوم لم يكن للقانون ولا للشرائع السماويّة وجود، حتى إذا ما ضعُفت الفِطرة ظهرَ الاختلاف والصراع، فبعث الله النبيِّين مبشِّرين» بالهداية والتربية، وزرَع محوريَّة الغيب ومكافَحة محوريَّة المادّة، وصَقَل الفِطرة من جديد في النفوس، ثم «وأنَزلَ معهم الكتاب بالحقِّ بين الناس»، فحُكم الكتاب وقوانينه وشرائعه تأتي في رتبة ثانية ومرحلة تالية.

ومع أنّ الفكر الوضعيّ الحديث يؤمن بأنّ المجتمع الأوّل كان موحَّداً، ثم ظهر القانون في مرحلة تالية، ويُطلَق على المجتمع

الأوَّل اسم «المجتمع البدائيّ»، وهو نفسه «المجتمع الشيوعيّ الأول» حسب الاصطلاح الماركسيّ، إلّا أنّه مع ذلك يُراهن على الحلّ القانونيّ، لا لأن أقطاب هذا الفكر عاجزون عن تحليل ظاهرة المجتمع الأوّل المتوحّد من دون قانون، بل لأنّهم لا يريدون التصريح بفكرة دينية تقلب منظومتهم الفكرية.

وهذا هو سرّ ما نؤكّد عليه من أنّ الامتياز الأساس الذي يجده الإنسان في الدِّين ولا يجده في غيره هو امتياز روحيّ أخلاقيٌّ مع التأكيد على التفسير الاجتماعيّ الحضاريّ الذي يتَّخذ من الروح والأخلاق قاعدة في بناء الحضارة والنظام الاجتماعيّ والحدّ من التفسير الفرديّ العلمانيّ الذي يجعل الروح والأخلاق شأناً فرديّاً. أمّا الجانب التنظيميّ والقانونيّ الذي يصُوغ الدين للمجتمع الإنسانيّ وفقهه فهو امتياز ثانويّ ناشئ من الامتياز الأساس. وهذه هي المغالَطة التي يقع فيها العلمانيون والمتغرِّبون حينما يرفضون مقولة تطبيق الشريعة وحاكمية الدين انطلاقاً من انتقادات يوجّهونها لعدد من أحكام الشريعة، وهي انتقادات ناشئة عن الجهل بحقيقة الدِّين وجوهره.

وبفضل هذه الفعَّالية يحافظ الدين على نقائه واستقامته، فإنَّ من أشنع مظاهر انحراف اليهودية ما قالته اليهود: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64]، أي أنّهم حذفوا فعَّالية التوحيد واعتقدوا أنَّ الله قد خلق الخَلق ثم انصرف عنه وأصبح عاجزاً عن التأثير فيه. فهو إلٰه غير فعّال وبعدَهم جاء النصارى وأساؤوا فهم التَّركيز الرُّوحيّ الشَّديد في المسيحية وتصوَّروه دليلاً على الانصراف عن الدنيا وشؤونها، فألغَوا بذلك شموليّة الدين. وعلى أثر ذلك أحسّ أباطرةُ الروم بالحاجة إلى المسيحية غطاءً لتوسيع سلطانهم السياسيّ وتسويغه، فتحالفوا مع البابوات على أن يحكموا باسم الدِّين وأن يكون الباب بمنزِلة الراعي والمرشد

للدولة، وبمرور الزمن تزايَد انحراف الكنيسة وأصبحت آلةً لتكريس الظلم وتسويغ الجهل والانحطاط، فقامت النهضة الأوروبية الحديثة على أساس حذف الدين من الساحة الاجتماعية وحصرِه بالشؤون الفرديّة، وهكذا كانت شموليّة الدين متوقِّفة على فعاليّته، فلكي يكون الدين شمولياً لا بدّ من أن يكون فعّالاً، ولكي يطبّق شموليّته على الأرض بنجاح لا بدَّ من أن تكون فعاليّته في أعلى درجة ممكنة.

وهذا هو معنى الإسلام الذي أطلقه القرآن اسماً عامّاً على النبوَّات والرسالات السماوية كافّة، وعلى النبوَّة والرسالة الخاتِمة بنحو خاصّ. فالإسلام مشتقّ من صيغة إفعال، وهي صيغة قائمة بطرفين: طرف أعلى يُلزم وطرف أدنى يُذعن لذلك الإلزام، أي أنّها صيغة تستبطِن فعاليّة الأعلى وانفعالية الأدنى، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65].

فالإسلام هو فعاليَّة الأعلى، والتسليم هو إذعان الأدنى وانفعاليته.

وهكذا يتبيَّن لنا بوضوح أنّ فعاليَّة الإسلام ضرورة تربوية للفرد، وضرورة حضارية يتحقّق بها امتياز الإسلام على ما سواه في المجتمع، وضرورة دينية يَحفظ بها الدين نفسَه من الانحراف، بحيث يمكِننا الآن أن نعتبر، هذه الفعاليّة في نطاق الإسلام، مقياساً نميِّز به المدرسة الفكرية الخاطئة من المدرسة الفكرية الصائبة من بين مدارس الإسلام ومذاهبه، وسيتَّضِح عمَّا قليل أنّ الفارق الجوهريّ بين مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت (ع) هو فارق فعّالية، فمدرسة الخلفاء الثلاثة آمنت بإمامة عاديَّة غير فعّالة، بينما بُنِيَت مدرسة أهل البيت (ع) على أساس إمامة فعالة ذات خصائص غيبية كبيرة تُكسبها فعالية استثنائية على الساحة الاجتماعية.

معالم الفعاليَّة ووسائلها في الإسلام:

والفعَّاليّة المنشودة في الدين خاصِّيَّة مضمونة عبر وسائل كافية كامنة في عُمق نظام العبادات وجوهر منظومة العقائد.

فالصَّلاة وُصِفَت على لسان الرسول الأعظم (ص) بأنّها عَمود الدين، لِما تنطَوي عليه من مِرانٍ يوميّ متكرّر ومؤكّد على استحضار الغيب والمحورية الغيبية في النفس، وفي هذا السِّياق يأتي تأكيد الشريعة على إحضار القلب في الصلاة والانقطاع عن الدنيا فيها، والتدبُّر في أذكارها وألفاظِها، وعدم السجود على ما يُؤكَل أو يُلبَس، والدعاء للآخَرين في الصلاة قبلَ دعاء الإنسان لنفسه.

فإذا ما استقرَّ محور الغيب في الفردِ جاء التَّأكيد على إتيان المسجد وأداء الصلاة جماعة. وترجيح الصيغة الجَماعيّة على الصيغة الفردية في الدعاء، وتقيُّد المأموم بمتابَعة الإمام، ومراعاة الإمام لحال المأموم، وتقدّم الرجال على النساء، محاولةٌ لإقامة الغيب محوراً اجتماعيّاً، وإشعارٌ بأنّ الدِّين يتَّخذ من الفرد بداية للوصول إلى المجتمع، وأنّ غرضَه لا يتوقَّف عند الفرد، بل إنّ المجتمع يمثّل المقصَد الأساس والنهائيّ للدين، ولذا تمثّل صلاة الجماعة الصورة التنظيمية المثاليّة لِما ينبغي أن يكون المجتمع عليه، وتكرار الجماعة بنحوٍ يوميٍّ يرسِّخ في النفس هذه الصورة بحيث تكون الأمثولة التي يسعى لاحَتذائها في نشاطه الاجتماعي اليومي، أمثولة القائد المؤمن العادل الذي يلتزم بمراعاة الرعيّة وتلتزم الرعية بمتابعته، وهكذا تؤدّي الصلاة دَورَها في مكافَحة محوريّة المادّة ذلك: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]. المنبعثَين من جسدٍ طاغٍ قد تحوَّل إلى محوَر، وإقرار محوَريّة الغيب لأنْها معراج المؤمن وعَمود الدين. ثمّ إنّ هذه المحورية تبدأ محورية على صعيد الفرد، ثم تصبح محورية اجتماعية تتصدّى لبيان

الصورة التنظيمية، لِما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلاميّ القائم على هذه المحورية. ثم يأتي الصوم فريضة سنويَّة ليؤدِّيَ دَورَه على مدى شهر كامل يدخُل فيه المجتمع الإسلاميّ دَورة روحيّة شديدة التركيز، ينقطع فيها انقطاعاً تامّاً عن المادّة (أكْل، شُرب، جُماع) طوال النهار من كلّ يوم، فتبلغ المادة أعلى درجات ضعفها، وتبلُغ الروح والمحور الغيبيّ الذي تدور من حوله إلى أعلى درجات قوَّتها ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، وهذا التَّرقّي الروحيّ الاستثنائيّ في شهر رمضانَ سيُدَّخر رصيداً يُعِين العباداتِ اليوميّة الاعتياديّة على ترسيخ محورية الغَيب، وتلطيف المادّة واحتوائها وتهذيبها وسلخ المحوريّة عنها في سائر الأشهر والأيام، والحجُّ فريضة أخرى تدخُل في هذا السياق.

وهذه الفرائض الثَّلاث تمثِّل القاعدة الروحيّة للإسلام والمنبع الكبير لفعاليَّته وامتيازه الأخلاقيّ وقدراته التغييرية الفعّالة، وعلى أساس منه تُبنى سائر الأنظمة في الإسلام كالنظام الاقتصاديّ والنظام السياسيّ، ولذا قال الإمام الباقرُ (ع): «بُنِيَ الإسلام على خَمسٍ، على الصَّلاة والزكاة والصوم والحجّ والولاية»[1]، الأركان الثلاثة الأولى هي القاعدة الروحية والتربويّة، أمّا الزكاة فتمثّل النظام الاقتصاديّ المتوازن والقائم على العدالة الاجتماعيّة. بينما تمثِّل الولاية النظام السياسيّ في الإسلام، وهو النظام الذي تُقام به سائر الفرائض.

وهذا المنهج العباديُّ الفعَّال متولِّد عن منبع عقائديٍّ فعّال يتمثّل بتوحيد فعّال ورؤية كونية فعالة، فالقرآن الكريم نَسب القدرة إلى الله

(1) «أصول الكافي»، ج1، ص377.

سبحانه وتعالى أكثر من 90 مرّة، ورفضَ تحديد هذه القدرة بمجال دون آخَر، فهي قدرة شاملة للخَلق والتكوين من جهة، وللتدبير والرزق وما يرتبط بشؤون الإنسان والمسيرة الإنسانية وسائر المخلوقات الحيّة من جهة ثانية، وَرَدّ القرآن الكريم بشدّة على مقولة اليهود أنّ «يد الله مغلولة»، حيث أجاب ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: 64].

ومن معالم الفعّاليّة في هذه الرؤية الكونية إطلاقُها فكرةَ خلافة الإنسان عن الله سبحانه وتعالى في الأرض. فالتوحيد الفعّال يوجِد رابطة فعّالة مع الإنسان هي رابطة الخلافة، ليس الإنسان مخلوقاً تائهاً بل هو خليفةُ الله سبحانه وتعالى والممثِّل لسيادة التوحيد على الأرض، وقد هَبط الإنسان الأوَّل وهو آدمُ (ع) إلى الأرض وتكوَّن من ذريَّته مجتمَعٌ فطريٌّ خالٍ من الاختلافات والنزاعات، وبمرور الزمان ظهرَت تعقيدات جديدة على الساحة الاجتماعية لم تكن الفِطرة بمفردها قادرة على إيجاد الحلول لها، كما أنّ الفِطرة لم تَعُدْ تتمتَّع بنقائها الأول الذي ربّما كان كافياً لها، فأصبحت البشرية بحاجة إلى هداية سماوية تُرشدها إلى الطريق وتَحميها من الضَّلال، وتنظِّم شؤونها الاجتماعية، وتزيل عنها الاختلافات، وتصقُل فيها الفكرة من جديد، فانبثَق من داخل دائرة الخلافة الإنسانية خطٌّ جديد أُوكلَت إليه مهمّة تجسيد فعّاليّة السماء على الأرض بمستوى أرقى من الخلافة التي ظهر أنّ أكثر أفرادها يشذّون عنها، ويخونون ميثاق الله سبحانه إليهم فيها، ويقعون ضحيّة لإغراءات المحوَر الماديّ الدنيويّ الذي يُبدي نفسه أمامهم كأنّه المحوَر الوحيد، فيُضعف إحساسَهم بالمحوَر الغيبيّ التوحيديّ وتصبح الخلافة لديهم كما لو كانت وهماً من الأوهام. والخطّ الجديد هو خطّ الشهادة السماوية المتجسّدة في الأرض، في الأنبياء والأئمة (ع)، وقد جاء تعبيراً عن

توحيد يأبى إلّا أن يكون في أعلى درجات الفعاليّة في الأرض بحيث يبعث الله سبحانه وتعالى 124 ألف نبيّ انتظموا في خمس مراحل، كانت كلّ مرحلة تبدأ بِنبيٍّ من أُولي العزم ذي شريعة عامّة يمتدُّ أمَدُها إلى حيث ظُهور مرحلة جديدة ونبوَّة عزميّة جديدة، ولا يخفى ما في وصفِ «العزم» الذي أُطلق على نبوّات نوحٍ وإبراهيمَ وموسى وعيسى ومحمد (ص) من فعاليَّة مؤكَّدة.

لقد جاء خطُّ الشهادة ليدعمَ قاعدة الخلافة، ويكرّسَ مضمونها الربّانيّ، وليدير المجتمع الإنسانيّ إدارة سماوية مباشرة يجتاز من خلالها الإنسان مرحلة الطفولة، وسيتدرَّج هذا الخط في الكمال بنحو موازٍ لرشد الإنسان، فيبلغ أرقى مراقيه في النبوَّة الخاتمة المشتملة بالإسلام.

وقَبْلَ أن يَأذَن رعيلُ النبوَّة والأنبياء بالرحيل، تأتي الأقدار على حياة سيد الخلق وأشرف المرسلين (ص)، وفي الأشهُر الأخيرة من حياته الشريفة كان لا بدّ لخطّ الشهادة من أن يوقِف البشريّة على حقيقة التحوُّل الذي ستمرّ به، وطبيعة عمل هذا الخطّ في المرحلة المُقبِلة، ذلك أنّ خط الشهادة كان يتقوّم في مرحلة النبوَّة بعنصرَين وركنَين هما:

1 ـ الوحيُ المجسَّد في كتاب سماويّ.

2 ـ شخصية النبيّ والرسول (ص).

ولم يكن دورُ الوحي منحصراً بإيصال التَّشريعات الإلٰهيّة إلى النبيّ (ص)، بل كان إلى جانب ذلك يلعب دوراً مفيداً في إعداد شخصية النبيّ (ص) إعداداً استثنائيّاً بحيث يكون قادراً على إحداث موجات التغيير الاجتماعيّ المطلوبة عبر الأجيال، والإعداد الاستثنائيّ كان يتمثَّل بتحويل المعقولات النظرية التجريدية في

شخصية النبيّ إلى حقائقَ محسوسة ساخنة فعّالة، ذلك أنّ الإنسان يَميل إلى جانب الحسّ المتشعِّب عن المحور المادّيّ أكثرَ من مَيلِه إلى جانب العقل المتشعِّب عن المحور الغيبيّ، ومهما اشتدّ هذا الجانب وازدادَت المعقولات وضوحاً وبروزاً وتمّ تدعيمها بمختلَف البراهين والأدلّة، فإنّه بنفسه يبقى قاصراً عن الغلَبة على الجانب الحسّيّ، وحتى لو تمّت الغلبة فإنّها تتمُّ في نُخبة خاصّة عاجزة عن التفاهم والتأثير في عامّة الناس، ولكي تتمَّ الهداية ويتحقّق التغيير الدينيّ المطلوب لا بدّ من وسيلة يتمّ من خلالها تحويل المعقولات إلى محسوسات، أي تصعيد فعاليَّة المحور الغيبيّ المعنويّ في شخصية الإنسان بحيث تتحوّل القِيَم والمُثُلُ المعنويّة والغيبية إلى واقع حسّيّ، وهذه الوسيلة ظهرَت لدى الأنبياء بصورة المعجزة الحسّيّة، نار إبراهيمَ (ع)، وعصا موسى (ع)، وقيام عيسى بإحياء الموتى (ع) التي يلمسُها عامّة الناس كما يَلمسون ثيابهم، وتؤثّر في نفوسهم أكثرَ من تأثّرهم بسائر المحسوسات.

بفعلها يصبح الدين كلُّه بمستوى معيّن من الحسّيّة، كما ظهرَت في الوحيِ الذي كان يجلّي المعقولاتِ في نفوس الأنبياء بحيث تصبح محسوسة لديهم، وهذا هو الإعداد الاستثنائيّ الذي يقوم به الوحيُ تجاه الأنبياء (ع)، ويتربَّون على أساسه ثم ينقُلون هذا التحوُّل ويعكِسون هذه الحسّيّة إلى المجتمع البشريّ، فالوحيُ يربِّي الأنبياء، والأنبياء (ع) يربُّون المجتمع البشريّ[1]، وواضح أنّ ميل الدين نحو الحسّيّة إنّما هو حاجة تغييرية وأسلوب لتحقيق أعلى درجات الفعاليّة في الخطاب الدينيّ، وليس منهجاً ثابتاً، بل المنهج الثابت يدور حول المحور المعنويّ والغيبيّ، ولذا حينما آنسَت النبوّات رُشداً

(1) الشهيد السيِّد محمد باقر الصَّدر، **«أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة هدف»**.

نسبيّاً في الإنسان تركَت الاتّكاء على المعجزة الحسيّة واتّجهت نحو المعجزة الأدبيّة والفكريّة ممثَّلة بالقرآن الكريم الذي يدلُّ اختتامُ المعجِزات به على أنّ النبوّات تتواضع للإنسان بالمعجزات الحسية لترفَعه إليها تدريجيّاً، ولتُوصِله في النهاية إلى النضج الكافي الذي يجعلها تؤمن بفعل معجِزة فكرية أدبية وليست حسّيّة صِرفة.

الإمامة، ضمان مستقبل فعاليَّة التوحيد...

وبإيصال البشرية إلى هذا المستوى، يكون الوحيُ قد أكمَل دَورَه وانتهَت مهمّته بوصفه خطّاً أوّلاً في الفعالية الدينية، وبقي الخطّ الثاني ممثَّلاً بشخص الرسول (ص) الذي كان هو الآخَر يعيش لحظاتِ حياته الأخيرةَ، فهل ستَسمح السماء بانطفاء جذوتها الفعّالة في الأرض؟ ويبقى الإنسان بلا وَحْيٍ ولا نُبوَّة ولا شهادة؟ هذا ما لا يلتئم مع فعاليَّة التوحيد. صحيح أنّ مرحلة النبوّات قد خُتمَت بالإسلام، وتُوِّجَت بالنبوَّة المحمَّدية (ص). ولكن هل أنّ خَتْمَ النبوّات يقتضي إنهاء فعاليّة التوحيد على الأرض؟ أم أنّه ظاهرة تُعينُ بلوغ الدين أوجَ كماله، وأنّ كمال الدين ينحلّ إلى كمال تفعيليّ لكلّ عناصره ومعالمه ومنها فعالية التوحيد، وطبقاً لهذا المعنى تكون فعالية التوحيد قد بلغت أقصى درجاتها في الإسلام؟

الجواب الأول اختارته مدرسة الخلفاء التي آمنَت بانقضاء الوحي والنبوَّة والشهادة وانتهاء دور السماء في الأرض، وليس أمام الإنسان إلّا كتاب الله وسنَّة نبيِّه.

والجواب الثاني اختارته مدرسة أهل البيت التي آمنَت بأنّ النبوّة هي المرحلة التأسيسية في الرسالة الإسلامية، وأنّ هناك مرحلة امتدادية فيها هي مرحلة الإمامة.

قد ذكرنا من قَبْلُ أن فعاليَّة التوحيد يَمكننا أن نتّخذها مقياساً

نكتشف به مستوى الاستقامة الذي تحظَى به هذه المدرسة أو تلك من مدارس الإسلام الفكرية ومذاهبه، وهو مقياس يميل بوضوح لصالح مدرسة أهل البيت (ع) التي آمنَت بأنّ فعاليّة التوحيد على الأرض ضرورة دينيّة خالدة، وأن هذه الفعاليّة يجب أن تكون في أعلى درجاتها، وهو المعنى الذي تعبِّر عنه أحاديث الأئمّة: «لولا الحجَّة لساخَت الأرض بأهلها»، والذي يتكرَّس بشكل مكثَّف بإمامة ذات خصائص غيبيَّة واسعة.

ونؤكِّد الآن أنَّ فعاليّة التوحيد ضرورة تغييرية إنسانية دائمة وليست مؤقَّتة حتى تنقطع بانقطاع الوحي، فمَيْلُ الإنسان إلى الجانب الماديّ والحسّيّ وقلّة انجذابه نحو الجانب العقليّ والروحيّ، ظاهرة مستمرّة وليست ظاهرة مؤقَّتة يمكن علاجُها بوسيلة مؤقّتة كالوحي، صحيح أنّ الوحَي استطاع أن يعبُرَ بالإنسان مرحلة طفولته ويوصله إلى مرحلة رُشده لدى ظهور الإسلام، ولكنّ مرحلة الرُّشد هذه لا تعني أنّ معقولاتِ الإنسان قد تحوَّلت إلى محسوسات لديه وأنّه صار يرى القِيم والمُثُلَ المعنوية كأنّه يرى أموراً محسوسة وملموسة، بل إنّ مرحلة الرُّشد هذه تعني أنّ الملَكات الذهنيّة للإنسان قد نمَتْ وتطوّرت بحيث أصبح بُطلان الشّرك وحقّانيّة التوحيد من جملة الأمور الواضحة من جملة الأمور الواضحة التي يأنس بها الإنسان، أمّا معركة المعقولات والمحسوسات فظاهرة مستمرَّة وعنصر ثابتٌ دائم الحضور على الساحة الإنسانية، وهي العامل الأساس الذي يجعل الإنسان بحاجة إلى توحيد فعَّال ينقذ شخصيته من هَيْمنَة الحسّ على العقل وغلبة المادّة على الرُّوح، ويُعيد بناء هذه الشخصية على أساس محوريّة العقل والروح والغيب بدلاً عن محورية الحسّ والمادة والجسد.

والحقيقة المهمّة التي نصل إليها هي أنَّ الوحيَ لا يمثّل بالنسبة

للإنسان العنصر المباشر والأساس في فعاليّة التوحيد. إنّما العنصر المباشر والأساس هو شخصية النبيّ التي يتحسّسها ويتأثّر بها ويباشرها، وبالتالي فإنّ غياب الوحي لا يقلّل من فعاليّة التوحيد، وبخاصّة وأنّ تُراث الوحيِ ممثَّلاً بالقرآن الكريم، سيبقى محفوظاً في الأرض، فيبقى شخص النبيّ ومقامه الأساس الأهمّ في هذه الفعالية.

ولذا كان الوحيُ بنفسه في اللحظات الأخيرة من سفارته الرسمية في الأرض يسعى لضمان مستقبل فعالية التوحيد بعد وفاة الرسول (ص) التي قاربت أوانَها، فهَبط على الرسول الأعظم (ص) بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ [المائدة: 67]، واستجابة لهذا النداء قام الرسول (ص) بتنصيب الإمام عليٍّ (ع) خليفةً له من بعده، معلناً بذلك قربَ انقضاء مرحلة النبوّة وظهور مرحلة الإمامة التي ستمتدّ على مدى قرنين ونصف يتولّى فيها الإمامة اثنا عشر إماماً.

والإمام، في مفهوم مدرسة أهل البيت (ع)، حجّة الله على الأرض، ولولاه لساخت الأرض بأهلها، وهو وارث الرسول والأمين على كتاب الله، والإيمان به شرط في قَبول أعمال المكلَّفين، ويتمتَّع بالإلهام والكرامة من الله سبحانه، وسنَّته حجّة كسنّة رسول الله (ص)، وأعمال المؤمنين تُعرَض عليه كما تُعرض على الرسول، وهو معصوم لا يخطئ ولا يأثَم ويحظى بالنصّ عليه من قِبَلِ الرسول أو الإمام الذي قَبْلَهُ، وجميع هذه الخصائص تحكي إمامة فعّالة لا نستطيع أن نُدرك مداها إلّا حينما نقارنها بنظريّة الخلافة في مدرسة الخلفاء، التي آمنَت بانعقاد الخلافة بالبيعة والشورى وولاية العهد، حتى وصل الأمر إلى تصحيح خلافة يزيد وأمثاله بمقاييسَ هزيلة لا نلمُس فيها أثراً من دِين ولا مِسحة من نبوَّة، والفَرق بين المدرستَين هو الفَرق بين الإمامة الفعَّالة والإمامة

الخامدة التي لا تحمل من خصائص الغيب ما تقوّم به نفسها، فضلاً عن أنْ تقوِّم الأمَّة التي كُلّفَت برعايتها وحفظها من الضلال.

إنّ خطّ الشهادة مكلَّف بهداية البشرية، وهذا الهدف متوقّف على تعديل الموازنة بين المعقول والمحسوس، بين الروح والجسد، بين محور الغيب ومحور المادة بحيث يكون الأوَّل في هذه الجدليّات الثلاث هو الغالب والراجح. وهذا التعديل لا يتمّ بمجرّد النصح وتوجيه وإرسال الصحف وإنزال الكتب، بل لا بدّ من محور اجتماعيّ يأخذ على عاتقه تفعيل المبادرة السماوية على الأرض بكفاءة استثنائيّة، ولكي يبلغ التفعيل مداه، والكفاءة أقصاها، لا بدّ من أن يتمتّع هذا المحور بخصائص موضوعية فريدة، ويُمنَح مزايا سماوية استثنائية، وبمجموع هذه الخصائص والمزايا سيتمكّن هذا المحور وهو خطّ الشهادة، من معالَجة الجدليّات المذكورة وتحقيق التعديل المطلوب في الموازنة بين طرفَي كلّ واحد منها.

وهذه ضرورة مستمرَّة لا تختصّ بمرحلة النبوّة، وما دام أنّ المرحلة التالية ليست خالية من هذه الجدليّات والمعادَلات غير المتوازنة فلا بدَّ من تواصل هذه الضرورة.

مرحلة الغيبة وولاية الفقيه: المرجعيَّة امتداد للنّبوَّة والإمامة في هذه المرحلة:

وهنا نصل إلى المرفأ الأخير لدراستنا هذه، وهو مرحلة الغَيبة، حيث يتكرّر السؤال من جديد ولو بصياغة مختلفة شكلاً، وهو: هل أنّ مرحلة الغَيبة هي مرحلة انتفاء فعاليّة التوحيد أو أنّها ستكون استمراراً لمرحلة الإمامة الفعّالة النابعة عن نبوّة فعالة وتوحيد فعال؟

شقّان واختياران كلّ واحد منهما يمثّل أطروحة سياسيّة قائمة،

الشقُّ الثاني يُعَدُّ انتصاراً للقائلين بولاية الفقيه العامّة، والشقّ الأول يُعَدُّ انتصاراً للقائلين بولاية الفقيه العامّة، والشقّ الأول يُعَدُّ انتصاراً للقائلين بنظريّة الشورى.

والفريقان متَّفقان على خلود الإمامة وشمولها لجميع العصور اللاحقة لعصر النبيّ (ص)، ولما كان عُمْرُ الأئمّة الاثني عشر (ع) لا يتَّسع لكلّ هذه العصور، لذا شاء الله سبحانه أن يمدّ في عمر الإمام الثاني عشر بنحوٍ إعجازيٍّ لكي تكون إمامته شاملة للعصور التالية، ومن هنا نشأ عنوان الغَيبة الذي يدلّ بنفسه على حرص الإسلام على الاحتفاظ بأجواء الإمامة الفعّالة، وإشباع الحس الإنسانيّ بتواصل الإشراف السماويّ على الأرض.

إلّا أنّ المسألة المثيرة للبحث هي هل أنّ هذا المقدار من الفعالية يُعَدّ كافياً أو لا؟

فقد يقال بكونه كافياً، لأنّ الغَيبة هي عصر استحضار شعوريٍّ مركّز للإمامة الفعال بكلّ قيَمِها وخصائصها واستقامتها وزخْمِها. فليس هناك فراغ يحتاج إلى ملء، والملء لا يتمُّ من قِبَلِ الإنسان بل لا بد من أن يكون من الله سبحانه وتعالى، وعصرُ الغيبة يخلو من النصّ السماويّ على أفراد معيّنين يُفترَض قيامُهم مقام الإمام الغائب (ع)، وحينئذ فلا داعيَ للبحث عن ولاية الفقيه.

ولكنّنا ذكرنا سابقاً أنّ الفعاليّة ضرورة تُقاس بها سلامة الفكرة، وكلّما استطعنا أن نثبتَ فعاليّة أكبر نكون قد أحرزْنا رصيداً أكبر للاستقامة والتأثير والنجاح على صعيد التغيير.

وذكرنا أيضاً أنّ المنبع الأساس للفعالية يتمثّل في شخص النبيّ (ص)، وبالتالي فإنّ مَقولة ديمومة الفعالية تقتضي ظهورَ من يقوم مقام النبي (ص) بعد وفاته بوصفه منبعاً بديلاً عنه للفعالية، وهو

الإمام، وهي بنفسها تقتضي قيام مَن يقوم مقام الإمام في حال غيابه بوصفِه منبعاً بديلاً عنه للفعالية.

ولو كان الخطّ الفكريّ والروحيّ للإمامة المتواصل في عصر الغيبة يمثل فعاليّة كافية كان الخطّ الفكريّ والروحيّ للنبوّة المتواصل بعد عصر الرسول (ص) يمثّل فعاليّة كافية، ولما كانت هناك حاجة إلى شخص الإمام، إلّا أنّنا وجدنا أنّ شخص الإمام له دور موضوعيّ تامّ في تكريس فعالية التوحيد لأنّ الناس سيباشرون الإمام (ع) ويتحسّسونه ويتعايشون معه، وهكذا الأمر في عصر الغَيبة لا بدّ من توفُّر شخص يكون محور الفعالية.

كتب الإمام **الشهيد الصدر** عن الغيبة الكبرى يقول: «وبذاك بدأت مرحلة جديدة من خطّ الشهادة تمثّلت في المرجعيّة، وتميَّز في هذه المرحلة خطّ الشهادة عن خطّ الخلافة بعد أن كانا مندمجَين في شخص النبيّ أو الإمام، وذلك لأنّ هذا الاندماج لا يصحُّ إسلاميّاً إلّا في حالة وجود فردٍ معصوم قادر على أن يمارس الخطَّين معاً، وحين تخلو الساحة من فرد معصوم فلا يمكن حصر الخطّين في فرد واحد، فخطّ الشهادة يتحمّل مسؤوليّته المرجع على أساس أنّ المرجعيّة امتداد للنبوَّة والإمام على هذا الخطّ. وهذه المسؤولية تفرِض:

أولاً: أن يحافظ المرجَعُ على الشريعة والرسالة، ويردُّ عنها كيد الكائدين وشبُهات الكافرين والفاسقين.

ثانياً: أن يكون هذا المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعيّ للأمَّة من الناحية الإسلامية، وتمتدّ مرجعيّته في هذا المجال إلى تحديد الطابع الإسلاميّ لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل للعناصر المتحرِّكة الزمنية أيضاً باعتباره هو الممثّل الأعلى للإيديولوجية الإسلامية.

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمّة، وتفرض هذه الرقابة عليه أن يتدخّل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح.

والمرجع الشهيد معيّن من قَبِل الله تعالى بالصفات والخصائص، أي بالشُّروط العامَّة في كلّ الشهداء التي تقدَّم ذكرها، ومعيّن من قِبَلِ الأمّة بالشخص إذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له.

ثم يقول: «وهكذا وزّع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليّات الخطّين بين المرجع والأمّة، بين الاجتهاد الشرعيّ والشورى الزمنية، فلم يشأ أن تمارِس الأمّة خلافاتِها بدون شيء يضمن عدم انحرافها، ويشرف على سلامة المسيرة ويحدّد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية، ولم يشأ من الناحية الأخرى أن يحصر الخطَّين معاً في فرد ما لم يكن هذا الفرد مطلَقاً أيْ معصوماً.

وبالإمكان أنّ نستخلص من ذلك أن الإسلام يتَّجه إلى توفير جوّ العصمة بالقدَر الممكن دائماً، وحيث لا يوجد على الساحة فردٌ معصوم بل مَرجعٌ شهيد، ولا أمَّة قد أنجزَت ثوريّاً بصورة كاملة وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية بل أمّة لا تزال في أوّل الطريق فلا بدّ من أن تشترك المرجعيّة والأمّة في ممارسة الدور الاجتماعيّ الربّانيّ بتوزيع خطّيِّ الخلافة والشهادة وفقاً لما تقدَّم... وهكذا نعرف أنّ دور المرجع كشهيد على الأمّة دورٌ ربّانيٌّ لا يمكن التخلّي عنه...»[1].

طبيعة خطّ الشهادة في مرحلة الغيبة:

إنّ خطّ الشهادة هو خطّ الفعالية الربانية المكلّفة بتهذيب المادَّة

---

(1) الشهيد السيّد محمد باقر الصَّدر، «**الإسلام يقود الحياة**»، ص169 ـ 172.

وسلخِها عن المحورية وإقرار محورية الغيب والقِيَم العقليّة والمعنوية بوصفها أساساً للحياة الإنسانية، وهذا ما يتطلب إلباس المعقولات ثيابَ المحسوسات، بحيث تصل المعقولات والمعنويّات في تأثيرها وفعاليَّتها في النفس والمجتمع والتاريخ إلى مستوى المحسوسات المادّية، ومن هنا لم يكن الوحي والكتب السماوية كافية في تحقيق هذه الفعالية، وكان لا بدّ من شخص محسوس لدى الناس تَعْهَدُ السَّماء بمسؤوليّة الشهادة إليه، بحيث تصبح محوريَّة الغَيب والقِيَم العقليّة والمعنويّة محوريّة محسوسة. ودَيمومة مشكلة عدم تَوازُن المعقولات مع المحسوسات يقتضي ديمومة فعاليّة التوحيد، ودَيمومة فعاليّة التوحيد تقتضي استمرارَ ظهور القِيَم العقلية والغَيبيّة والمعنوية في محورية محسوسة، فلا بدّ من إمام يواصل بعد النبيّ مسيرة المحورية الغَيبيّة المحسوسة، وفي غيبة الإمام تصبح الساحة الاجتماعية فاقدة لهذا المحوَر المحسوس، فلا بدّ من ملء هذا الفراغ ومعالَجة هذا النقص في الفعاليّة. هذا من جهة، ولكن من جهة ثانية لا تريد السماء أن يكون تدخُّلها المباشر بتعيِين أفراد ورموز خطّ الشهادة ظاهرة مستمرّة، فمن المفترض أنّ البشرية تنمو وتتقدّم إلى الأمام، وأن الميل نحو الحسيّة حاجة تغييرية وليس منهجاً ثابتاً، ومن مجموع هاتين الجبهتين تتحدّد طبيعة خطّ الشهادة في مرحلة الغيبة، فهي شهادة محسوسة في فردٍ، غير أنّ هذا الفرد لم يُعَيَّن تعييناً مباشراً من قِبَلِ السماء، وإنّما عيَّنت السماح شروطَه وخصائصه العامّة فيما تولّت الأرض ـ الإنسانُ ـ تحديدَ الفرد المطلوب وانتخابَ الشخص المناسب، في أجواء مفعمة بالإمامة الفعَّالة ومشبَعة بقِيَمها وروحِها، وهكذا فإنّ السماع للأمّة بانتخاب شخص الفقيه المطلوب للقيادة والشهادة وتحديده لم يكن نقصاً في فعالية التوحيد بل هو مبادَرة سماويّة سلكَتها السماء حينما أحسّت رُشداً في الإنسان، بحيث أصبح قادراً على انتخاب الفقيه المناسب،

إضافةً إلى أنّه منهج ثابت في التعامل مع الإنسان. وقد رأيْنا من قَبلُ كيف انقطع الوحيُ لمّا أحسّت السماء ببلوغ الإنسان رُشداً كافياً يسمح بانقطاعه.

وهكذا فإنَّ أطروحة ولاية الفقيه تمثِّل الحدَّ الأخير الذي لا يمكن التنازل عنه من فعَّالية التوحيد في الأرض. فَقدِ انتهى الوحيُ بانتهاء عصر النبوَّة، وانتهى النصّ بانتهاء عصر حضور الإمام، وبقي العنصر الوحيد الثابت لفعاليّة التوحيد في الأرض ضماناً لاستقلال المسيرة الإسلاميّة الخالدة، وهو الفقيه الذي تعيِّن السماء شروطَه وخصائصه، وتنتخِب الأرض شخصَه.

ولنلاحظْ أنّ أطروحة ولاية الفقيه هي الأطروحة التي تجسِّد أعلى درجات التكامل والتفاعل بين خطّ الشهادة وخطّ الخلافة الإنسانية، بين الأرض والسماء، لأنّ السماء لا تحذف من فعاليتها عنصراً إلّا عندما تلمس في الإنسان رُشداً كافياً يجعله غنيّاً عن هذا العنصر، فحذَفَت الوحيَ عندما أصبح الشِّركُ أمراً واضِح البُطلان بحيث تشمئزّ منه النفس الإنسانية، وحَذفَت عنصر الحضور حينما أصبح بإمكان الإنسان المسلِم بلوغُ درجة الاجتهاد في الشريعة، وأصبح بإمكان المجتمع الإسلاميّ التمحور حول فقيه يتضمّن استقامته.

هكذا فولاية الفقيه هي أطروحة الخصائص الرشيدة الفعّالة التي تستجيب لشروط الأرض والسماء معاً(*).

(*) نشكر مجلّة: «**المنهاج**» إدارة وتحريراً على منْحِنا إذن إعادة نشر هذه الدّراسة.

الدائرة الموضوعية لحكم الوليّ الفقيه
من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

إسماعيل نعمت اللّهي(*)

إنَّ الحكم الحكوميّ من الموضوعات التي أُشبعت بحثاً، بغية الوقوف على ماهيَّته وملاكه وحدوده وشرائطه وسائر القضايا المرتبطة به. والمقالة التي بين يديك تسلّط الضوء على أحد الأبعاد ذات الأهمية بالنسبة لهذا الموضوع، وهو: «نطاق الحكم الحكوميّ أو دائرته الموضوعية».

الأمر الذي ينبغي الإشارة إليه، هو أنّ هنالك ثلاثة محاور ثلاثة محاور يمكن أخذها في الحسبان في مجال الحكم الحكومي، وهي: النِّطاق الموضوعي والزماني والمكاني.

والمقصود بالنِّطاق الموضوعي الموضوعات التي يمكن أن تكون تابعة لحكم الحاكم الإسلامي والوليّ الفقيه، وما إذا كانت أحكام

(*) باحث في الفكر السياسي الإسلامي، من إيران.

هذا الحاكم تقتصر على المسائل الشرعيَّة، أو أنّه يتجاوز تلك الحدود، وما إذا كان يحقُّ له أن يصدر أحكاماً في جميع الشؤون ذات الصلة بالدَّولة وإدارة البلاد، كالتشريع والتَّنفيذ والقضاء، أو أنّ صلاحيّته أضيَق من ذلك.

ما تهدف إليه هذه الدّراسة، هو بحث الدائرة الموضوعية للحكم الحكومي من وجهة نظر **الإمام الخمينيّ**. وحيث إنّ ذلك يتطلَّب معرفه الحكم الحكوميّ: الولايات والشؤون المختلفة للفقيه، وتعيين منزلته وموقعه في ما يتعلَّق بأنواع الولايات، لا بدَّ لنا من تقسيم هذه المقالة إلى أربعة أقسام:

القسم الأوَّل: تعريف الحكم الحكومي.

القسم الثاني: ولايات الفقيه وشؤونه بالنَّظر إلى استقلال السلُطات.

القسم الثالث: مكانة الحكم الحكومي بالنظر إلى ولايات الفقيه وشؤونه.

القسم الرابع: الدائرة الموضوعية للحكم الحكومي.

ولتسهيل البحث استعنَّا ببعض المفاهيم الحقوقية؛ بغية المقارنة بين بعض المفاهيم الحقوقية الرئيسية والإدارية للإسلام، مع نظيراتها في علم الحقوق المعاصر.

وممَّا تجدر الإشارة إليه، هو أنّ البحث الذي بين أيدينا ذو طابع نظري، قد لا ينسجم تماماً والنظام التطبيقي القائم في إيران حالياً.

القسم الأوَّل: تعريف الحكم الحكوميّ

قبل الخوض في تعريف الحكم الحكومي، يبدو من المفيد أن نذكر التَّعريفات الأخرى التي أوردها العلماء والمحقّقون، وأن نتناولها من حيث شمولها بالنَّقد والتّحليل:

1 ـ أوّل هذه التعريفات الواردة في شأن الحكم الحكومي ما ذكره العلَّامة الطباطبائي، قسَّم القوانين الإسلامية إلى قسمين: ثابت ومتغيِّر، معتبراً سَنَّ القوانين والمقرَّارت المتغيِّرة، التابعة لاختلاف المصالح والزمان والمكان، من وظائف الحكام أو «وليّ أمر المسلمين»[1]. هذه الأحكام والمقرَّرات قابلة للتغيير طبق صلاحيات الولي[2]؛ وبعبارة أخرى، فإنَّهم بيَّنوا الأحكام الحكوميَّة بأنها: «لوليّ الأمر ـ وفي ظلّ القوانين الشرعية ـ أن يتَّخذ ما يراه مناسباً من الإجراءات اللازمة حسب المصلحة، ويضع لها بعض المقرَّرات، ثم يقوم بتنفيذها، وتُعدّ تلك المقررات نافذة المفعول كسائر القوانين الشرعية»[3]. وطبق هذا التعريف، فإن الأحكام الحكوميَّة مقرَّرات معتبرة واجبة التطبيق، يضعها وليّ أمر المسلمين ويقوم بتنفيذها بحسب مقتضيات المصلحة. وقد أشير، في هذا التعريف، إلى «وضع» المقرَّرات والمصادقة عليها من جهة، وإلى تنفيذها من جهة أخرى، وكلاهما داخل في نطاق الحكم الحكومي، ونستنتج من ذلك أنّ سَنَّ القوانين وتطبيقها من بين الموضوعات التي يتناولها الحكم الحكومي.

2 ـ يقول أحد الخبراء في القانون الإسلامي في هذا الشأن: «إن الحكم الحكومي هو ذلك الحكم الذي يتخذه الحاكم وفق

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **معالم إسلامية**، طهران، دار النشر: جهان اراء، ص69.

(2) المصدر نفسه، ص76.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **دراسات إسلامية**، سيد هادي خشروشاهي، قم: مكتب الإعلام، ص179 و180.

الضوابط المعيَّنة والمصالح العامَّة، بغية حفظ سلامة المجتمع، تنظيم الشؤون الاجتماعية، إقامة العلاقات المتوازنة بين المؤسسات الحكومية وغير الحكومية مع المجتمع، علاقات المؤسسات بعضها مع البعض الآخر، علاقات الأفراد في ما بينهم، القضايا الثقافية، التعليمية، الضرائب، القضايا العسكرية، الحرب والسلام، المسائل الصحية، العمران، الطرقات والجسور، الأوزان والمكاييل، ضرب العملة والعُملات الخارجية، التجارة الداخلية والخارجية، القضايا الحقوقية، المسائل الاقتصادية والسياسية، سلامة البيئة وما شابه ذلك»[1].

لقد وردت الأحكام الحكوميَّة في هذا التعريف بشأن إدارة شؤون البلاد في أوسع نطاقها، فشملت كلّ ما ينضوي اليوم تحت نطاق بعض فروع الحقوق العمومية الداخلية، أي الحقوق الأساسيَّة، الحقوق الإداريَّة والمالية العامة، إضافة إلى أغلب فروع الحقوق الخصوصية، أي الحقوق المدنية والحقوق التجارية.

أضف إلى ذلك، أنّ التعريف آنف الذكر يشمل أغلب المصاديق المتعلِّقة بإدارة شؤون المجتمع، وهذا ما يجعله جديراً بالدقَّة والتأمّل.

3 ـ يعرِّف أحد الفقهاء المعاصرين الحكم الحكومي، لدى تمييزه بين الأحكام الأوَّلية والثانوية وبين الحكم الحكومي، قائلاً: «الحكم الحكومي (الولائي) هو الحكم الجزئي الذي يصدره

---

(1) أبو القاسم كرجي، **مقالات حقوقية**، طهران، نشر جامعة طهران، ج 2، ص287.

الحاكم، والذي يتأتّى من خلال تطبيق القوانين الإلهيَّة الكليّة على مصاديقها الجزئيَّة»[1].

4 ـ للتَّعريف الآتي مزايا التَّعريف السَّابق أيضاً: «الأحكام الحكوميَّة هي عبارة عن مجموعة من القوانين والمقرَّرات الصَّادرة من قبل الحاكم الإسلامي؛ وفق الضَّوابط الشَّرعية والعقلائية بصورة مباشرة، أو غير مباشرة، بغية تنفيذ الأحكام والحدود الإلهيَّة، وبهدف إدارة المجتمع في جميع أبعاده وتنظيم علاقاته الدّاخلية والخارجية»[2].

لقد صرَّح هذا التعريف بمسألة مهمَّة، مفادها أنّه يمكن للحاكم أن يفوّض صدور الحكم الحكومي للأفراد العاديين أو المؤسَّسات الأخرى، ويمكن لهذا التَّعريف أن يكون الأشمل والأكمل من ناحية نطاق الحكم؛ فيما إذا استبدلت الواو في العبارة «وبهدف إدارة شؤون المجتمع» بحرف (أو).

على كلِّ حال، فإن التّعريف السابق لو اعتراه هذا التغيير الطفيف لكان تعريفاً مقبولاً وحسناً. وخلاصة القول: يمكن تعريف الحكم الحكومي، من حيث شموله، كما يأتي: «الحكم الحكومي عبارة عن الأوامر والمقرَّرات، التي تصدر من جانب الحاكم الإسلامي بفضل تصدِّيه لمنصب التنفيذ والإدارة».

وقد صرَّح العلماء، أو أشاروا، في كلماتهم، ومنهم العلاّمة

---

(1) آية الله ناصر مكارم الشيرازي، **أنوار الفقاهة**، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، الطبعة الثانية، 1413 ق، ج 1، ص536 و537.

(2) علي أكبر كلانتري، **الحكم الثانوي في التشريع الإسلامي**، قم: مكتب الإعلام، الطبعة الأولى 1378ق، ص109.

الطباطبائي[1]، والماورديّ[2]، وابن خلدون[3] بأنّ «تطبيق أحكام الشَّرع» و«إدارة شؤون المجتمع» تعدَّان وظيفتين رئيسيَّتين للحاكم الإسلامي.

كما أنَّ للحكم الحكومي شراوط وخصوصيات سنتطرق إليها لاحقاً، وقد أشارت العبارة (الأوامر والمقرّرات) إلى بعضها، بيدَ أنّ بعضها الآخر يتطلَّب تصريحاً مثل:

1 ـ يمكن أن يكون الحكم الحكومي بشأن تطبيق الأحكام الشرعية، أو إدارة البلاد وتنفيذ المقررات غير المنصوص عليها.

2 ـ يمكن إصدار الحكم الحكومي بهدف وضع المقرَّرات والقوانين العرفية أو تطبيقها. وبعبارة أخرى قد يكون للحكم الحكومي بُعدٌ تشريعيّ أو تنفيذيّ.

3 ـ إنّ الحكم الحكومي هو حكم مولويّ على الدوام.

---

(1) السيد الطباطبائي، **دراسات إسلامية**، المصدر السابق، ص 178. قال في ذيل الآية الشريفة: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ [آل عمران: 144]: «إنّ الآية الشريفة، وحسب الدلالة الالتزامية، تعطي المسلمين الولاية في أن يحفظوا حيوية الشؤون الاجتماعية الإسلامية، كما كانت حية فاعلة في زمان الرسول الأكرم (ص). أي أن مقام الولاية مأمور بتطبيق أحكام الشريعة التي لا يعتريها التغيير أبداً، وأن يصدر بعض الأوامر والأحكام بغية إدارة الشؤون الاجتماعية للمجتمع الإسلامي، حسبما تقتضيه مصلحة الإسلام والمسلمين».

(2) علي بن محمد حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية**، قم: دار نشر مكتب الإعلام، الطبعة الثانية، 1406ق، ص5.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ترجمة محمد بروين كنابادى، طهران: مكتب الترجمة ونشر الكتب، الطبعة الثالثة، 1352، ج 1، ص265 ـ 366.

4 ـ ربما يكون الحكم الحكومي حكماً تكليفياً أو حكماً وضعياً.

5 ـ يمكن إصدار الحكم الحكومي مباشرة من قبل الحاكم، أو بصورة غير مباشرة، من قبل بعض الأفراد أو المؤسَّسات.

القسم الثاني: ولايات الفقيه وشؤونه بالنَّظر إلى استقلال السلطات

لقد قسّمت السّلطة العامة، في الحقوق الأساسية، بالنَّظر إلى استقلالها، بغية تيسير إدارة شؤون البلاد إلى السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية[1]. وقد أقرَّت شرعية هذه المادة باتفاق أغلب البلدان كما سنرى ذلك[2].

فليس هناك من بحث في كون الفقيه يتمتَّع ببعض الولايات والصلاحيات، وقد اعترف له الفقهاء بالولاية؛ إلَّا أنّ الخلاف الدائر بين الفقهاء يتناول نوع الولايات وشموليّتها.

يرى أغلب علماء الإسلام أنّ الفقيه يتمتَّع بثلاث ولايات:

أ ـ الولاية في الفتوى.

ب ـ الولاية في التَّنفيذ والإدارة.

ج ـ الولاية في القضاء.

وطبقاً للمادة المتعلِّقة بالسلطات، فإنَّ الولايتين الأخيرتين تشبهان القدرتين التنفيذية والقضائية للسلطتين التنفيذية والقضائية، أمّا الولاية

---

(1) الدكتور محمد تقي الجعفريّ اللنكرودي، **ترمينولوجيا الحقوق**، طهران: كنج دانش، الطبعة السادسة، 1373ق، ص49، ش362.

(2) أبو الفضل القاضي، **الحقوق الأساسية والمؤسسات السياسية**، طهران: نشر جامعة طهران، 1375ق، ج 1، ص326.

في الفتوى فهي تناظر القدرة على سَنّ القوانين في السُّلطة التَّشريعية.

ونرى قبل البحث بالتَّفصيل في هذه الأمور أن نتعرّف إلى المعنى الاصطلاحي للولاية[1].

قال صاحب «بلغة الفقيه»: «الولاية، بالمعنى الاصطلاحي، هي السلطة الشرعية أو العقلية على نفس الغير أو ماله أو كليهما، سواء كانت هذه السلطة أصيلة أم عرضيَّة»[2].

يقول أحد الحقوقيين المسلمين: «كما ذكر الفقهاء، فإنَّ الولاية هي السلطة على الغير التي يلزم باتباعها دون الحاجة لموافقته»[3].

أوَّلاً: الولاية في الإفتاء

لا شكَّ في أن إحدى ولايات الفقيه الفتوى، أو إصدار الفتاوى[4]، والسؤال الذي يرد هنا: ما المقصود بالإفتاء؟ وهل يعني التَّشريع؟

---

(1) إضافة إلى المصادر التي سيأتي في أبحاثها ما يتعلق بولاية الفقيه في الإفتاء والحكومة والقضاء، انظر: المصدر السابق آية الله ناصر مكارم الشيرازي، قم؛ العلامة الطباطبائي، 1415ق، الطبعة الأولى، ج 1، ص236، ص9، كذلك آية الله جعفر السبحاني، **مبادئ الحكومة الإسلامية**، ترجمة داود الهامن، قم: دار النشر، توحيد، 1370هـ.ش، ص196 ـ 199.

(2) السيد محمد آل بحر العلوم، **بلغة الفقيه**، طهران: مكتبة الصادق، الطبعة الرابعة، 1362ق، ج 3، ص210.

(3) عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطوّرها**، ترجمة نادية عبد الرزاق التهوري، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م، ص187.

(4) المولى أحمد النراقي، **عوائد الأيام**، قم: مكتب الاعلام، الطبعة الأولى، 1375ق، ص539؛ الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، قم: نشر العلامة، ص153، س 7 و8.

سنشير، هنا إلى معنى الإفتاء، ثم نقارن بينه وبين التَّشريع:

يمكن تعريف الإفتاء بأنّه آراء الفقيه في الأمور الفرعيَّة للدِّين، سواء التكليفية أو الوضعية، الموضوعة، المحمولة أو متعلقهما[1].

وفي تعريف آخر: الإفتاء هو إبداء الرأي في المسائل الشرعية لمن يمكنه ذلك[2]، والفتوى هي ثمرة الإفتاء.

أمّا التَّشريع فيعرَّف بأنّه سَنّ القوانين من قبل مرجعٍ ذي صلاحية[3]، القانون هو ثمرة التقْنين وله عدة معانٍ.

1 ـ معنى القانون في الحقوق العرفيَّة: للقانون العرفيّ استعمالان؛ عامّ وخاصّ في الحقوق العرفيَّة. المقصود من القانون، بالمعنى العام، «كافة المقرَّرات التي تضعها المؤسسات الحكومية ذات الصلاحية»، سواء كانت هذه المؤسسات السلطة التشريعية، أم رئيس الدولة، أم أحد أعضاء السلطة التنفيذية، وبموجب هذا المعنى العامّ، فإنّ القانون سيشمل كافة مصادقات المجلس التّشريعي واللوائح الإدارية والتعليمات؛[4] وهنا يستفاد من القانون في مقابل العرف. والقانون في الحقوق الأساسية عبارة عن: «القاعدة الحقوقية العامة، أو الخاصة، التي تضعها السلطة التشريعية؛ وعليه،

---

(1) المولى أحمد النراقي، المصدر السابق، ص545.

(2) محمد جعفر اللنكرودي، المصدر السابق، ص66، ش 499.

(3) المصدر نفسه، ص524، ش 4154.

(4) الدكتور ناصر كاتوزيان، **مقدمة علم الحقوق**، طهران: شركة انتشار، الطبعة السابعة عشرة، 1373ق، ص22، ش 94؛ محمد جعفر الجعفري، مصدر سابق، ص517، ش4091.

فهي لا تشمل مصادقات الوزارات ومقرراتها التي تضعها السلطة التنفيذية»[1].

2 ـ معنى القانون في الفقه: يقال للشيء في الفقه: قانونٌ (أو قانون شرعيّ) إذا توافرت فيه هذه الصّفات:

أ ـ أن يكون كلّياً سواء كان إلزامياً (كالأوامر والنواهي) أم لا، كالمستحبّات والمكروهات.

ب ـ أن يكون وحياً قرآنياً أو حديثاً قدسيّاً... إلخ.

ج ـ أن يكون دائماً، ولو بصفته اضطرارياً مؤقتاً في بعض الأمصار أو الأعصار[2].

الفرق بين الإفتاء والتّشريع

ثمرة التّشريع هي القانون، أمّا الفتوى فهي نتيجة الإفتاء؛ وعليه، يمكن إدراك الفرق بين الإفتاء والتّشريع العرفيّ والشّرعيّ من خلال المعنيين: الحقوقيّ والفقهيّ. ففرق الفتوى عن القانون بالمعنى الحقوقي يتجلّى في التالي:

1 ـ ليس للفتوى اعتبار بذاتها، إنّما اعتبارها يعود لكونها كاشفة عن الحكم الإلهيّ، في حين يكتسب القانون اعتباره من خلال قدرة المشرِّع وصلاحيته.

2 ـ هناك علاقة عموم وخصوص من وجه بين مفاد الفتوى والقانون، فهناك بعض الموضوعات الخاضعة للقانون والفتوى

---

(1) محمد جعفر اللنكرودي، مصدر سابق، ص517، ش4091، الدكتور ناصر كاتوزيان، مصدر سابق.

(2) اللنكرودي، مصدر سابق، ص518.

كباب المعاملات، في حين تخضع بعض المواضيع للفتوى فقط، كالعبادات، وأخرى للقانون، كالقوانين والمقرَّرات المتعلقة بإدارة المرور والجمارك والنقل الجويّ.

3 ـ هناك إلزام دنيوي في تطبيق القانون، وليس هنالك مثل هذا الإلزام بالنسبة إلى تطبيق الفتوى[1].

4 ـ الفتوى شخصية[2]، أمّا القانون فيُعنى بالأرض والبقعة التي يعيش فيها الناس، وإن كان هناك بعض الاستثناءات[3].

وعليه، فلا يمكن اعتبار الإفتاء كالتشريع العرفيّ.

أما فرق الفتوى عن القانون بالمعنى الفقهيّ، فهو أنَّ فتوى الفقيه هي إحدى الطرائق الكاشفة عن القانون الإلهي، وكما قال أحد الفقهاء المعاصرين[4]: إنّ هناك ثلاث مراحل للقوانين والأحكام الشرعية:

1 ـ مرحلة الجعل التي تختص بالله تعالى (التشريع الشرعي).

2 ـ مرحلة الاستنباط من المصادر والإفتاء، وهذه وظيفة الفقهاء (الإفتاء).

---

(1) المقصود بالإلزام «ردّ الفعل القانوني تجاه تجاوز المقررات». محمد تقي الجعفري، **ترمينولوجيا الحقوق**، ص9 و10، ش71، الفقرة (ب). هناك وسائل متنوعة لتنفيذ القواعد الحقوقية ومنها العقوبة، وعليه، فقصدنا من الإلزام لا يعني العقوبة بعينها، ناصر كاتوزيان، **مقدمة علم الحقوق**، ص52، ش 38.

(2) المقصود من أنّ الفتوى شخصية هو وجوب رعاية فتوى المجتهد من قبل المقلّد؛ سواء كان المقلّد ضمن الحدود السياسية للبلاد أم كان خارجاً عنها.

(3) ناصر كاتوزيان، المصدر السابق، ص236 و237.

(4) حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، قم: مكتب الإعلام الإسلامي الطبعة الثانية، 1409ق، ج 2، ص60 و61.

3 - وضع البرامج والخطوط العريضة، بغية إدارة شؤون البلاد طبق فتاوى الفقيه (التشريع العرفي).

وعلى هذه، فالإفتاء مرحلة ثانية بين التقنين الشَّرعي (المرحلة الأولى)، والتقنين العرفي (المرحلة الثالثة)، وهو يختلف عنهما تماماً.

القضية التي يجب طرحها، هي أنّه هل للفقيه التشريع العرفي أم لا؟ والردّ على ذلك سيكون بالإيجاب، وهو ما سندرس تفصيلاته في مبحث مكانة الحكم الحكومي.

ثانياً: الولاية في الحكومة (التنفيذ والإدارة)

يمكن حصر الحكومة، أو (التنفيذ والإدارة)، في معنيين:

1 - تنفيذ الأحكام الشرعيَّة.

2 - تنفيذ الأحكام الشرعية وإدارة شؤون البلاد. ونلاحظ أنّ المعنى الثاني عامّ، وهو شامل للمعنى الأوَّل أيضاً.

1 - الولاية على تطبيق الأحكام الشَّرعية:

ليس هنالك من خلاف في أنّ للفقيه شرعاً أن يطبِّق الأحكام والمقرَّرات الشرعية على مصاديقها. وبعبارة أخرى: له أن يطبق القوانين الشرعية، كما أنه ليس هنالك من اختلاف بشأن ولاية الفقيه في تطبيق بعض الأحكام والمقرَّرات؛ ومن ذلك: الولاية على أموال اليتامى[1]، الولاية على أموال المجانين والسفهاء[2]، الولاية على

(1) أحمد النراقي، مصدر سابق، ص555.

(2) النراقي، نفسه، ص562، وكذلك السيد محمد آل بحر العلوم، مصدر سابق، ص234 و235.

زواج بعض المحجورين[1]، الولاية على بعض شؤون الناس التي يكون حقّ التصرف فيها للإمام[2]، إلَّا أنّ هنالك اختلافاً كبيراً في شأن ولاية الفقيه في تطبيق بعض الأحكام والمقرَّرات الأخرى، ومن ذلك: الحدود والتعزيزات[3]، وتفصيل هذا الموضوع مع ذكر الأقوال والآراء خارج عن بحثنا هذا.

2 ـ الولاية على تطبيق الأحكام الشرعية وإدارة شؤون البلاد:

يرى بعض الفقهاء، كالمولى أحمد النراقي، أنّ للفقيه الولاية في جميع المسائل التنفيذية وإدارة الدولة، فهو يصرِّح بأنّ للفقيه الولاية، في كافّة الأمور التي كانت للنبيّ (ص) والأئمَّة الأطهار (ع) الولاية فيها، إلَّا ما خرج منها بالدليل بأن كان مختصّاً بهم (ع)، وكذا في جميع الأمور الدينية والدنيوية للأمّة، والتي لا بدّ من الإتيان بها[4]، ويشاركه سائر الفقهاء كالمرحوم كاشف الغطاء[5] والمرحوم النائيني[6] هذا الرأي.

ومن أبرز هؤلاء الفقهاء الإمام الخمينيّ الذي قال في كتاب: «البيع»: «إنَّ الفقيه العادل يتمتَّع بكافة الصلاحيات التي كانت لرسول الله (ص) والأئمة في الحكومة والسياسة، وليس من المعقول التمييز بينهما (صلاحيات الفقيه وصلاحيات النبيّ والأئمة (ع) لأنّ

---

(1) النراقي، نفسه، ص566 ـ 576، وكذلك، السيد محمد آل بحر العلوم، مصدر نفسه، ص242.

(2) المصدر نفسه، ص518.

(3) المصدر نفسه، ص553.

(4) المصدر نفسه، ص536.

(5) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، ص114.

(6) المصدر نفسه، ص64.

الوليّ ـ كائناً من يكون ـ يطبِّق الأحكام الشرعية ويقيم الحدود، ويتسلم الخراج وسائر الضرائب، ويتصرف فيها حسبما تمليه مصالح المسلمين[1].

لقد عدّ كافة صلاحيات النبيّ والأئمّة (ع)، بشأن الحكومة والسياسة، وهكذا الحق في إقامة الأحكام الشرعية، صلاحياتٍ ثابتةً للفقيه العادل[2]. ثم تناول، في كتابه: «ولاية الفقيه»، هذه المسألة بعد أن أبطل الشُّبهة التي تدَّعي أنّ للنبي والأئمة (ع) صلاحيات ليست للفقيه قائلاً: «إنّ الله جعل تلك الصلاحيات والولايات في تعبئة الجيش ونصب الولاة وجباية الضرائب وصرفها في المصالح الإسلامية؛ للنبي والأئمة (ع) والحكومة الإسلامية الحالية من بعدهم»[3]. ثم أضاف في معرض حديثه عن الولاية قائلاً: «إن الولاية تعني الحكومة وإدارة شؤون البلاد وإجراء القوانين الشَّرعية المقدسة، وهي مسؤولية خطيرة وثقيلة. وبعبارة أخرى، فإن الولاية التي نعني بها الحكومة والإدارة والتنفيذ، ليست امتيازاً بقدر ما هي تكليف ومسؤولية»[4].

والملاحظ أنه ذكر، في عبارته الأولى، «الصلاحيات الحكومية» و«الولاية» للنبي (ص) وأمير المؤمنين (ع)، وعدّها ثابتة للفقيه. وقد فسَّر الولاية، في عبارته الثانية، بأنّها «الحكومة وإدارة شؤون البلاد وتطبيق أحكام الشرع المقدسة»، وكذلك «الحكومة والتنفيذ والإدارة»، ومن ذلك أنّه قال، في كتابه: «ولاية الفقيه»، بعد

(1) المصدر نفسه، ص467.

(2) المقصود حكومة الفقيه في عصر الغَيبة.

(3) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص40.

(4) المصدر نفسه، ص40.

المقدمة: «إنّ الاعتقاد بضرورة تشكيل الحكومة وإيجاد الجهاز التنفيذيّ، والإدارة جزء من الولاية ما دامت إقامتها والسعي إليها من الضرورات»[1]. «وعلينا أن نعتقد بضرورة تشكيل الحكومة، وعلينا أن نسعى جاهدين لإنشاء جهاز لتنفيذ الأحكام وإدارة شؤون البلاد»[2].

«لقد جعل الله قوانينَ، وهي الأحكام الشَّرعية، ثم أمر بتشكيل الحكومة والأجهزة الإدارية، بغية تنفيذ تلك الأحكام وتطبيقها»[3]. «حيث تدعو الضرورة لتطبيق الأحكام بعد الرسول إلى الأبد، وعليه، كان من الضروريّ تشكيل الحكومة وإيجاد الأجهزة التنفيذية والإداريّة، وإلَّا حدثت الفوضى والهرج والمرج. ومن هذا نخلص إلى أنّ الشرع والعقل يريان أنّ ما كان لرسول الله وأمير المؤمنين (ع)، أي الحكومة والإدارة والتنفيذ، ثابت في زماننا هذا للفقيه أيضاً»[4]. والإدارة المذكورة في العبارة جديرة بالمقارنة بمعناها في الحقوق الإدارية، فوفْقَ أحد التعاريف: «إنّ الإدارة هي مجموعة الأجهزة الإدارية للبلاد، أي مجموعة المنظمات والمؤسسات والأشخاص، الذين يضعون قوانين البلاد وسياساتها وبرامجها ونهجها العام في حيِّز التطبيق»[5].

ثالثاً: الولاية في القضاء

يبدو أنه ليس هناك من خلاف بين الفقهاء، في أنّ للفقيه ولاية

---

(1) المصدر نفسه، ص15 (س 13 ـ 15).

(2) المصدر نفسه، ص15 (س 19 ـ 21).

(3) المصدر نفسه، ص17.

(4) المصدر نفسه، ص19.

(5) وليّ الله الأنصاري، **كليات الحقوق الإدارية**، نشر الميزان، الطبعة الأولى 1373ق، ص40.

في القضاء، ويرى المرحوم النراقي أنّ الإجماع القطعي، بل الضرورة تدل على ثبوت ولايته في القضاء[1].

وقد صرّح الشيخ الأنصاري أنّ الحكومة من المناصب الثلاثة الثابتة للفقيه، وهو منصب ثابت للفقيه الجامع للشرائط من دون خلاف بين الجميع في الفتوى، أو النص[2]. والمقصود من الحكومة هنا القضاء الدوعاى. وهذا ما عليه إمام الأمَّة حيث قال: «كون الفقيه العادل يتمتَّع بالولاية في القضاء، من الواضحات التي ليس فيها أدنى إشكال»[3].

القسم الثالث: موقع الحكم الحكوميّ بالنظر إلى ولايات وشؤون الفقيه

هناك تفصيل مختصر في هذا الشأن، بالنسبة إلى ولاية الفقيه في القضاء، ولذلك سنبحث موقع الحكم الحكومي بالنسبة إلى ولاية الفقيه في الحكومة (التنفيذ والإدارة).

أ ـ الحكم الحكومي وولاية الفقيه في الإفتاء

كما ذكرنا سابقاً، فإنّ الإفتاء يعني إخبار الفقيه عن الأحكام والقوانين الإلهية، وعليه، فماهية الإفتاء هي الإخبار عن أحكام الشرع، إلَّا أنّ للحكم ماهية إنشائية وجعلية وإن بُيِّنَت ظاهرياً

---

(1) المولى أحمد النراقي، المصدر السابق، ص552، كذلك الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام** بيروت: دار إحيار التراث العربي، الطبعة السابعة، ج 40، ص11؛ السيد محمد جواد الحسينيّ العامليّ، **مفتاح الكرامة**، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ج10، ص2.

(2) الشيخ مرتضى الأنصاري، مصدر سابق، ص153، س 9.

(3) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، ص64، و65.

بعبارات خبرية. وعلى هذا، فلا يمكن تصور صدور حكم من الفقيه في مقام الإفتاء، والحال أنّ ما يطرحه بشكل حكم هو في الواقع إخبار عن الحكم الإلهيّ وليس حكمه. بعبارة أخرى: مثل هذا الحكم إنّما هو حكم إرشاديّ وليس بمولويّ، والحال كما سيأتي، أنّ إحدى شرائط الحكم الحكومي أن يكون مولوياً، ولذلك قال الإمام، في مورد الآية المباركة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النّساء: 59]: «كافّة الأفعال العبادية وغير العبادية المتعلّقة بالأحكام طاعة لله، أمّا اتباع النبيّ الأكرم فلا يعني الالتزام بالأحكام الشرعية، بل هو موضوع آخر». وقال أيضاً في ذيل هذه الآية[1]: «إطاعة رسول الله غير إطاعة الله - أو أوامر رسول الله هي الأوامر التي تصدر منه (ص)، وهي أوامر حكوميَّة... وكذا إطاعة «أُولي الأمر» في الأوامر الحكوميَّة تختلف عن طاعة الله أيضاً»[2].

ب - الحكم الحكومي وولاية الفقيه في القضاء

يطلق على الحكم الذي يصدره الفقيه، في مقام القضاء، «الحكم القضائيّ»، ويستعمل الحكم هنا في هذا المعنى مقابل الفتوى[3]، ولذلك يعرِّف صاحب الجواهر الحكم، حين تمييزه بين الفتوى والحكم، بأنّه الحكم القضائيّ وإن تردَّد بالنسبة لشموله غير القضاء[4]. فقال: «الحكم ما ينشئه الحاكم - لا الله - لإجراء الحكم الشرعي أو الوضعي، أو موضوعهما بشأن قضية خاصة»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص60.

(2) المصدر نفسه، ص75.

(3) محمد جعفر اللنكرودي، ترمينولوجيا الحقوق، مصدر سابق، ص243، الفقرة ج.

(4) الشيخ محمد حسن النجفي، مصدر سابق، ص100.

(5) نفسه، «وأمّا الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى، لحكم شرعيّ أو وضعي، أو موضوعهما في شيء مخصوص».

وهكذا استعمل إمام الأمّة الحكم القضائي في مقابل الحكم الحكومي أيضاً[1].

ج ـ الحكم الحكومي وولاية الفقيه في الحكومة (التنفيذ والإدارة)

لا يتجلّى معنى الحكم الحكومي إلاّ في ما يتعلّق بهذا النَّوع من الولاية وشأن الفقيه، وشمولية الحكم الحكومي بسعة ولاية الفقيه في الحكومة وإدارة المجتمع وشموليتها. ويمكن القول: إنّ الحكم الحكومي هو الحكم الذي يصدره الفقيه في مقام ممارسته لـ «وظائفه التنفيذية». وفي هذه الحالة، يقع الحكم الحكومي في مقابل الفتوى (حاصل ولاية الفقيه في الإفتاء)، والحكم القضائي (حاصل ولاية الفقيه في القضاة).

المقصود من «الوظائف التنفيذية» للفقيه هي تلك الأعمال التي تنشط فيها السلطة التشريعية والتنفيذية اليوم بحسب الحقوق الأساسية واستقلال السلطات، ولا بدّ لنا من مقدمة بغية إيضاح النقاط السالفة:

السُّلطات، في القانون الإسلامي، طبقاً لنظريَّة الإمام الخمينيّ

يرى الإمام أنّ هنالك ثلاث سلطات تتولّى إدارة البلاد، وهي: السلطات التَّشريعية، والتَّنفيذية والقضائية. وبعد هذه المقدمة[2]، نقول: يرى الإمام أنّ هناك سلطتين في الحقوق الإدارية الإسلامية هما:

---

(1) الإمام الخمينيّ، مصدر سابق، ص1134. «حكم الميرزا الشيرازي بحرمة التنباك كان واجب الاتباع على سائر الفقهاء لأنّه كان حكماً حكوميّاً، لم يكن حكماً قضائياً فيكون هناك اختلاف في الموضوع وقد حكم حسب تشخيصه».

(2) المصدر نفسه، ص3.

1 ـ سَنّ القوانين أو السُّلطة التشريعية. (سن القوانين).

2 ـ السُّلطة التَّنفيذية.

1 ـ **السُّلطة التشريعية**: المشرِّع، بمعنى واضع القوانين الثابتة والدائمة، هو الله، سبحانه وتعالى، ولا يحق لغيره وضع مثل تلك القوانين. يقول الإمام الخميني: «الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهيّ للناس، والفارق الأساسي بين الحكومة الإسلامية والحكومة المشروطة (السلطنة) والجمهورية، هو أنّ أعضاء هذه الأنظمة يخوضون في التَّشريع وسنّ القوانين، والحال أنّ ذلك يختص بالله، فالتَّقنين للشَّارع المقدَّس ولا يحقّ لغيره التشريع أبداً»[1].

2 ـ **السُّلطة التَّنفيذية**: يرى الإمام الخميني، وعلى أثر القول: إن للإسلام قوانين تعالج جميع الأمور العبادية والاجتماعية والحكوميّة، ضرورةَ وجود سلطة تنفيذية بهدف تطبيق هذه القوانين والمقرَّرات. ونذكر هنا بعض العبارات التي صرَّح بها الإمام في هذا المجال:

«ينبغي أن يكون هناك تنفيذ القوانين. وهذا ما يعمل به في كافّة البلدان، فالقانون وحده لا يضمن سعادة الإنسان، ولا بدّ من وجود سلطة تنفيذية بعد سنّ القوانين، فلا تعدّ الحكومة أو السلطة التشريعية متكاملة ما لم تكن إلى جانبها سلطة تنفيذية، ولذلك أقرّ الإسلام هذه السلطة، ولوليّ الأمر التصدّي لتنفيذ القوانين أيضاً»[2]. ولكي يتضح مفهوم السلطة التنفيذية التي وردت في كلام الإمام الخميني ونطاقها وصلاحياتها، لا بأس بمقارنتها مع السلطة التنفيذية السائدة اليوم.

---

(1) المصدر نفسه، ص33، كذلك ص6، 34، 35.

(2) المصدر نفسه، ص14 و15.

مقارنة بين السُّلطة التَّنفيذية الإسلامية والسُّلطة التَّنفيذية السَّائدة اليوم

هناك أوجه شبه واختلاف بين السلطة التنفيذية الواردة في عبارات الإمام وبين ما هي عليه اليوم؛ حيث تتفرَّع القدرة إلى سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية.

أ ـ أوجه الشَّبه

أوّلاً: لكلٍّ منهما وظيفة تنفيذ القوانين المصادق عليها من قبل السُّلطة التَّشريعية. وفي الأنظمة التي تؤمن بتجزئة السلطات الثلاث، يكون التشريع من وظائف المجلس التشريعيّ، وعليه، فإحدى مهمّات السلطة التنفيذية في التصنيف القائم اليوم، هي تنفيذ القوانين التي يصادق عليها المجلس، أمّا وظيفة السلطة التنفيذية الإسلامية، فهي تطبيق الأحكام والقوانين التي سنّها المشرِّع المقدّس، فالوظيفة الرئيسية للسلطة التنفيذية الإسلامية هي تطبيق الشريعة. وقد ذكر إمام الأمّة، الإمام الخمينيّ، بعض مصاديق الأحكام الإلهية التي ينبغي أن يطبقها الوليّ الفقيه، ومنها: «إقامة الحدود»[1]، «أخذ الضرائب وحفظ الثغور»[2]، «تسلُّم الخمس والزكاة والصَّدقات والجزية والخراج وصرفها في مصالح المسلمين»[3].

ثانياً: النقطة الأخرى المهمَّة بالنسبة لنا في التَّشابه، هي

(1) المصدر نفسه، ص41. «أحد الأمور التي يتصدّى الفقيه لولايتها»، إجراء الحدود يعني «قانون العقوبات الإسلاميّ».

(2) المصدر نفسه، ص61: «الفقهاء أمناء الله في تطبيق الأحكام الإلهية في أخذ الضرائب، حفظ الثغور».

(3) المصدر نفسه.

الصَّلاحيات التي يتمتَّع بها كل منهما في وضع المقرَّرات؛ بغية تنفيذ القوانين المصادق عليها من قبل السلطة التشريعية:

1 ـ صلاحيات السُّلطة التنفيذية في التصنيف المرسوم:

1 ـ 1 ـ قال أحد الحقوقيين: «للسلطة التنفيذية، في مقام تنفيذ القوانين وإدارة الأمور، الحق في أن تضع مقرَّرات حسب الموارد، بما ينسجم والمصادقات واللوائح والأنظمة الداخلية والتعليمات»[1].

1 ـ 2 ـ قيل في شأن صلاحية السلطة التنفيذية في وضع المقرَّرات: «على الرغم من أنّ صلاحية المجلس عامّة، إلَّا أنّها تحُول دون قيامه بوظائفه الأكثر أهمية في تعيين كافة التفاصيل المتعلِّقة بتنفيذ القوانين وتنظيم الشؤون الإدارية، ولذلك وفي أغلب القوانين فوض للوزراء، أو لأحدهم، مسؤولية تنظيم اللوائح والتعليمات المرتبطة بالتنفيذ»[2].

وبناءً على هذا، فإنّ التَّشريع من صلاحية المجلس، إلَّا أنّه يفوّض تنظيم مقررات تنفيذ القوانين إلى الدولة؛ لسببين: أوّلهما، أنّ تنظيم المقرَّرات التنفيذية يحول دون قيام المجلس بوظائفه الأكثر أهمية، وثانيهما، غالباً ما يستلزم تنظيم المقررات التنفيذية بعض المهارات والتجارب، في بعض الأمور الخاصة التي قد لا يتمتع بها وكلاء المجلس.

1 ـ 3 ـ المسألة الأخرى ذات الأهمية والمتعلقة بتنظيم المقررات التنفيذية من قبل السلطة التنفيذية هي: «إنّ صلاحية السلطة التنفيذية لا تنحصر بوضع اللوائح للموارد المقرَّرة في القوانين فقط،

(1) ناصر كاتوزيان، **مقدمة علم الحقوق**، مصدر سابق، ص126، ش98.

(2) المصدر نفسه، ص132، ش103.

وذلك أن صلاحيات هذه السلطة ووظائفها تهدف إلى تطبيق القوانين وتنظيم الأمور، فلها أن تضع ما تراه مناسباً من المقرَّرات»[1]. وفي الواقع أن من ضروريات المهامّ التنفيذية، هو عمق صلاحيتها في وضع القواعد والمقرَّرات[2].

1 ـ 4 ـ ليس للسلطة التنفيذية أن تتجاوز قوانين الدستور والقوانين العاديّة (القوانين المصادق عليها من قبل المجلس)، ولا ينبغي أن تتعارض أحكام الدولة ولوائحها مع القانون أبداً[3]. فإنّ كونها تتمتع بصلاحية وضع ما تراه مناسباً من المقررات واللوائح قضية تابعة للقانون وليس لها أصالة، وعليه، فلا يحق لهذه السلطة أن تضع مقرَّرات جديدة ولا أن تغيِّر تلك المقررات التي يضعها المجلس[4].

2 ـ صلاحيات السلطة التنفيذية من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

2 ـ 1 ـ وفق وجهة نظر الإمام، للسلطة التفيذية الحق في وضع مقرَّرات بهدف قيامها بمهمَّاتها ووظائفها. وقد ذكرنا سابقاً أنه لا يرى في الإسلام وجود مجلس يتولّى التشريع؛ وذلك أنّ المشرِّع الوحيد هو الباري سبحانه، والمجلس في الإسلام هو «مجلس التخطيط» الذي يؤدّي دور السلطة التنفيذية، بحسَب التصنيف القائم اليوم في وضع القوانين واللوائح.

يقول إمام الأمّة: «التشريع يختصّ بالله وليس ذلك لأحد... وفي

(1) المصدر نفسه، ص132.

(2) المصدر نفسه، ص133، ش103.

(3) المصدر نفسه، ص124.

(4) المصدر نفسه، ص123، ش103.

الحكومة الإسلامية، فإنّ المجلس الذي يشكل إحدى السلطات الثلاث وظيفته تنظيم برامج الوزارات وفق أحكام الشرع المقدس، إضافة إلى قيامه بالأعمال الخدمية في أنحاء البلاد»[1].

للحاكم الإسلامي الحق، أيضاً، وبغية القيام بمهمّاته، أن يضع بعض المقررات وإن لم تكن ذات صبغة شرعية وديمومة إلّا أنّها بمثابة القواعد الملزمة.

وعلى حد قول أحد المفكرين الإسلاميين فإنّ هذه المقررات يطلق عليها اسم «الحكومة» في الاصطلاح الفقهي. وقد كتب في إثر هذا المطلب أنه يطلق فقهياً على المقررات الكلية والدَّائمة التي تصل عن طريق الوحي اسم القانون، أو القانون الشرعي قائلاً: «إنّ المقررات الموضوعة من قبل الإمام بصدد تنفيذ القانون (القانون بالمعنى المذكور في الفقه) والتابعة للمصالح المختلفة والمتغيّرة، يطلق عليها في الاصطلاح الفقهي اسم الحكومة لا القانون»[2].

2 ـ 2 ـ للسُّلطة التنفيذية الإسلامية، في مقام تنفيذ القوانين الشَّرعية وإدارة شؤون البلاد، أن تضع مقرَّرات وضوابط ليس من الضرورة أنّ تكون في إطار القوانين والأحكام المصرَّح بها.

2 ـ 3 ـ يمكن القول، في شأن صلاحية السُّلطة التنفيذية والحاكم الإسلامي في وضع مقررات:

(1) إنَّ التَّمتُّع بمثل هذا الحق من ضروريَّات الوظائف التنفيذية للفقيه، وقد صرَّح أحد حقوقيِّي الإسلام بهذا المضمون، فرأى، بادئ ذي بدء، أن هنالك عدة مراحل للولاية التشريعية، ومنها:

«1 ـ التَّشريع يعني جعل الأحكام والقوانين الكلِّية لمختلف

---

(1) الإمام الخمينيّ، مصدر سابق، ص33 و34.

(2) محمد تقي الجعفري اللنكرودي، مصدر سابق، ص518، ش4091.

الموضوعات... 2 ـ القضاء والحكم للمترافعين.. 3 ـ الحكومة والقيادة»[1]. ثم قال: «يمكن للفقيه أن يجعل حكماً، ولكن ليس جعل الحكم الخاص بل جعل الحكم الحكومي... وهذا يمثّل لوازم المرحلة الثالثة من مراحل الولاية التشريعية ولا يتعلّق بالمرحلة التشريعية»[2].

(2) إثر التقدم الحضاريّ والثقافيّ والمتطلَّبات الجديدة، فإنّ بعض الموارد التي تحدث ليس بإمكان القانون معالجتها (القانون صامت إزاءها).

«هناك مناطق فارغة في كل بلد أو في كل نظام تشريعي»[3]. ولا يُستثنى النظام الحقوقي الإسلامي من هذه القضية، فهناك موارد سكت القانون بشأنها، وبالتعبير الفقهي يقال: «ما لا نصّ فيه». لقد اقتضت طبيعة الشرع الإسلامي ـ مع الأخذ بنظر الاعتبار خلود تلك الأحكام من جهة، وتطور الحياة الاجتماعية للأقوام والملل من جهة أخرى ـ أن تكون الموارد التي سكت عنها القانون كثيرة متشعبة، فليست هناك مقرَّرات تتعلق بالصادرات والواردات التي تمارس في البلدان، المقررات المرتبطة بالجمارك، المقررات ذات الصلة بالمعاهدات الدولية وسائر المقررات من هذا القبيل، كل ذلك من الموارد التي لم يرد فيها نص قانونيّ في الحقوق الإسلامية... وقد ترك الشرع عامداً عالماً، هذه الطبقة حرة فارغة ليتصرّف الناس فيها بحرّية»[4].

---

(1) أبو القاسم كرجي، مصدر سابق، ص291.

(2) نفسه، ص296.

(3) محمد تقي الجعفري اللنكرودي، **رسالة الحقوق**، طهران، نشر أمير كبير، الطبعة الرابعة، 375، ج2، ص3، ش 3.

(4) محمد تقي الجعفري اللنكرودي، **الحقوق الإسلامية**، طهران، كنج دانش 1358، ص10 و11، ش 15.

وقد وردت بعض الرِّوايات التي تشير إلى هذه المسألة[1]، كما وافق بعض العلماء المسلمين على هذا الرأي صريحاً أو تلويحاً[2].

طبقاً للعقيدة الإسلامية، وبالنظر إلى ختم النبوَّة، فقد انقطع السبيل إلى الوحي وللأبد، وبانتهاء عصر الأئمة المعصومين (ع) وغيبة الإمام (عج)، وبروز بعض المتطلبات التي لا يمكن التماس قوانينها من المعصومين يردُ هذا السؤال: لمن تُمنح صلاحية وضع القوانين والمقرَّرات التي تتناول هذه المتطلَّبات، وتخوض في تلبية حاجات المجتمعات الإسلامية؟

يعتقد بعض العلماء، كالعلّامة الطباطبائي[3] والعلامة النائيني[4]، أنّ هذا الأمر للحاكم الإسلامي، وأحكامه الحكومية هي التي تلبّي احتياجات المجتمع الإسلامي في هذا المجال.

2 ـ 4 ـ القضية الأخرى هي أولاً، ليس للسلطة التنفيذية والحاكم الإسلامي الحق في تغيير الأحكام الشرعية، ثانياً،، وليس لهما وضع أحكام ومقررات تتعارض وأحكامَ الشرع الإسلامية

---

(1) محمد تقي الجعفري اللنكرودي، **رسالة الحقوق** ج 2، ص34، المقدمة العامة لعلم الحقوق، طهران: كنج دانش، الطبعة الثالثة، 1371، ص27 و28، الحاشية 18، **الحقوق الإسلامية**، ص11.

(2) الميرزا محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة** (أو الحكومة من وجهة نظر الإسلام)، ترجمة وتوضيح آية الله السيد محمود الطالقاني، شركة سهامي انتشار، الطبعة الثامنة، 1361، ص98؛ السيد محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، دار التعارف، الطبعة العشرون، 1408ق، ص378؛ العلامة الطباطبائي، **دارسات إسلامية**، ص178؛ ـ 181، آية الله جوادي آملي، **ولاية الفقيه**، مركز نشر الثقافة رجاء، الطبعة الأولى، 1367، ص91 ـ 93.

(3) السيد الطباطبائي، **معالم إسلامية**، ص77 و78.

(4) العلامة النائيني، مصدر السابق، ص98.

المقدسة. طبعاً طبق نظرية الإمام الخميني في الحكومة، فإنّ للفقيه أن يعطّل بعض الأحكام والقوانين الشرعية بصورة مؤقتة إذا اقتضت المصلحة ذلك[1]. إلّا أنّ هذا الأمر لا يعني تغيير الحكم الشرعي ولا ممارسة خلافه، لا يعني تغيير الحكم الشرعي لأنّه باق على قوته ومحتفظ باعتباره، ولم يغيّره الحاكم الشرعي بل حال دونه بشكل مؤقت، بدليل وجود مصلحة أكثر أهمية من تنفيذه، وليس مخالفاً للشرع؛ لأنّ ذلك تابع لولاية الفقيه المطلقة التي منحها الله للرسول وأُولي الأمر.

ب ـ أوجه الاختلاف

قلنا: إن هناك اختلافات كثيرة بين السُّلطتين التنفيذيتين المذكورتين، ونشر الآن إلى ثلاثة موارد منها:

1 ـ تعدّ السلطة التنفيذية، في التصنيف القائم اليوم، قسماً من السلطة العامة والحكومة بمعناها العام، ولذلك فهي في عرض السلطة التشريعية.

في الواقع، فإن كلا من السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية تمارس مقداراً من السلطة العامة للبلاد، والعلاقة العرضية هي التي تسود هذه السلطات من حيث قوتها واعتبارها، على الرغم من أن وظائف السلطة التنفيذية والقضائية في طول وظائف السلطة التشريعية، بمعنى أنّ السلطتين المذكورتين تنفذان القوانين التي تضعها السلطة التشريعية بحسب طبيعة عمل كل واحدة منهما.

أمّا السُّلطة التّنفيذية الإسلامية، فليست في عرض السلطة

(1) الإمام الخمينيّ، **صحيفة النور**، ج 20، ص170.

التشريعية، أي «المشرِّع المقدّس»، أبداً، فليست الحكومة مطلقة في كافّة المجالات بما فيها التشريع، فالله وحده المشرِّع لا السلطة التنفيذية، فإنّ عليها إجراء ذلك.

2 ـ **السُّلطة التنفيذية**، بحسب التصنيف، هي سلطة بسيطة من الناحية التطبيقية، بمعنى أن وظيفتها تقتصر على تنفيذ القوانين التي تصادق عليها السلطة التشريعية، أما السلطة التنفيذية الإسلامية فتختزن ثلاث سلطات منفصلة:

(1) السلطة التشريعية، أو ما يصطلح عليه الإمام الخميني بمجلس التخطيط.

(2) السلطة التنفيذية بالمعنى الأخص للكلمة والمرادفة للسلطة التنفيذية المعاصرة.

(3) السلطة القضائية.

يمكن استنباط هذا المطلب من أحاديث الإمام حيث قال، في شأن الآية الشريفة: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]: «إنَّ الحكومة في «حكمتم» لا تعني القضاء الذي يمثّل إحدى السلطات الثلاث، بل المقصود المعنى العام للحكومة»، ويضيف: «وعليه، يجب أن نعتقد بأنّ للآية الشريفة ظهوراً في مسائل الحكومة، فهي تشمل القاضي وجميع الحُكّام (السلطات)... وبموجب الآية، فإنّ كل أمر من أمور الحكومة ينبغي أن يكون طبق موازين العدالة، أي وفق مبادئ القانون الإسلامي والحكم الشرعي».

وقال في حديثه عن «أمور الحكومة»: «1 ـ أن يقضيَ القاضي بالباطل، أي يصدر حكماً وفق قانون ليس بإسلاميّ، فلا ينبغي أن تكون مرافعته أو استشهاده بالقانون قائمةً على أساس غير إسلامي، 2 ـ ينبغي أن يطرح مسؤولو المجلس برامج كالبرنامج المالي للبلاد

مثلاً، أو الخَراج الذي يطال الأملاك العامة للفلاحين بشكل عادل...، 3 ـ إذا أراد المنفذون أن يجرُوا حكماً قضائياً، أو يقيموا حداً، عليهم أن لا يتجاوزوا حدود القانون...»[1].

ويلاحظ، في هذه الكلمة: «الحكومة»، في الآية الشريفة «وإذا حكمتم»، أنها فُسِّرت وطُبِّقت على عبارة «أمور الحكومة» فشملت السلطات الثلاث السائدة اليوم: التشريعية والتنفيذية والقضائية، وقد فسرت الحدود، أوّلاً، «بقانون العقوبات الإسلامية»، وثانياً، بمن يقوم بإجرائها «التصدي للسلطة التنفيذية»[2].

3 ـ إنّ هذه السلطات الثلاث، وبالنظر إلى فصل بعضها عن البعض الآخر، يجب أن تكون مستقلّة إلّا أنّه وطبق الحقوق الإدارية في الإسلام فإنّ القيام بالوظائف الثلاث المذكورة، بادئ ذي بدء، من صلاحية الحاكم الإسلامي، فله أن يفوّض أيّاً منها إلى أفراد أو مؤسسات أخرى، ويقوم هو بالإشراف على سير أعمالهم ومتابعتها، وهذا ما لا يمكن اجتنابه اليوم؛ وذلك أنّ إدارة البلاد تتطلب وجود منظّمات ومؤسسات تقوم بذلك[3].

خلاصة نظرية الإمام الخمينيّ:

هناك سلطتين في الحقوق الأساسية للإسلام: التشريعية المختصَّة بالله، والتنفيذيّة التي تتولّى تطبيق القوانين الشرعية، وإدارة شؤون البلاد، ويتولّاها الحاكم الإسلامي. للحاكم الإسلاميّ، بغية القيام بوظائفه، أن يضع بعض المقرَّرات والقواعد وأن يخوض في التشريع العرفيّ.

---

(1) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، مصدر سابق، ص73.

(2) المصدر نفسه، ص41.

(3) الشيخ حسين علي منتظري، مصدر سابق، ص25، 51 ـ 55.

وله أن يقوم بذلك مباشرةً، أو غير مباشرة، من طريق تفويضها لبعض الأفراد والمؤسسات. فضلاً عن ذلك، للحاكم الجامع للشروط حق القضاء، وعلى هذا، فالحاكم الإسلامي يتمتَّع بثلاث سلطات: التشريع العرفيّ، تنفيذ القوانين الشرعية والعرفية، والقضاء؛ وله أن يباشر ذلك بنفسه أو يوكل مَن ينوب عنه من الأفراد والمؤسسات، وله حقُّ الإشراف على ذلك، فهو يمثّل رأس الهرم، والسلطات الثلاث بمنزلة يداه في المجتمع، وله حقُّ الإشراف الكامل عليها[1].

القسم الرَّابع: الدائرة الموضوعية للحكم الحكومي

يمكن بحث هذاالموضوع على صعيدين:

الأول، ـ دائرة الحكم الحكومي بالنَّظر إلى فصل السُّلطات.

الثاني، ـ دائرة الحكم الحكومي بالنَّظر إلى أحكام الشَّرع.

أوّلاً: دائرة الحكم بالنَّظر إلى فصل السُّلطات

كل حكم يصدره الحاكم الإسلامي بهدف تنفيذ القوانين الشَّرعية وإدارة أمور البلاد هو حكم حكومي. وعليه، يمكن أن يصدر الحكم لغرضين:

(1) تنفيذ القوانين الشَّريعية، (2) إدارة أمور البلاد.

الحكم الصادر للغرض الأوَّل يكون حكومياً إذا لم يكن مفاده مفاد الحكم الشرعي عينه، وإلّا فهو حكم إرشاديّ وليس مولويّاً، ولا يصطلح عليه بالحكم الحكومي. والحكم الصادر للغرض الثاني ربّما يكون له بُعد تشريعيّ أو تنفيذيّ.

---

(1) المصدر نفسه، ص51، كذلك، ص57 و58.

وجميع القوانين والمقرَّرات التي يضعها الحاكم الإسلامي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة (التشريع العرفي)، وما يصدره من الأحكام والقوانين والأوامر بشأن تنفيذ القوانين الشرعية والعرفية، هي أحكام حكوميَّة. وبعبارة أخرى، فإنّ دائرة الحكم الحكومي تشتمل اليوم، وطبق فصل السلطات، كافة وظائف السلطة التشريعية والتنفيذية. وكذلك كافة الأمور التنفيذية للسلطة القضائية كتعيين القضاة وعزلهم[1].

وكما ذكرنا سابقاً، فإنّ الحكم الذي يصدره القاضي حكم قضائيّ، أما الأمر بتنفيذه فهو حكم حكومي.

لكن، هل الأحكام الحكومية أصلٌ أو استثناء؟ المقصود: هل أنّ أمور المجتمع تجري بصورة اعتيادية، أمّا في حالة حدوث مانع، أو مشكلة، فيتم التشبّث بالحكم الحكومي أو بالعكس؟ هل الأصل أن تسير الأمور على أساس الأحكام المباشرة أو غير المباشرة من قِبَل الحاكم؟

ما يستنتج من الرِّسالة التي وجّهها بعض مسؤولي البلاد إلى الإمام الخمينيّ، عام 1987، والتي أدَّت إلى تأسيس مجمع تشخيص مصلحة النظام بأمر من الإمام، أنّ الحكم الحكومي إنّما يصدر لحل مشكلات النظام في بعض الحالات الطارئة. لقد ورد في الرسالة: «في ظل تصريحات سماحتكم الأخيرة، فإنّ المشاكل التي كانت تعترض التشريع وإدارة البلد الإسلاميّ، قد حلت من الناحية النظرية، وكما كان متوقّعاً، فقد كان هناك اتفاق في الآراء من قبل المختصّين في تلك الإرشادات، ولم يبقَ إلّا ممارسة حق الحاكم في موارد الأحكام الحكوميَّة...».

---

(1) الإمام الخمينيّ، مصدر سابق، ص60.

وقد ورد في قسم منها، وعلى أثر توضيح كيفية طرح اللوائح الحكومية والمشاريع في المجلس والمصادقة عليها: «بعد المصادقة النهائية، فإنّ لمجلس صيانة الدستور الإشراف على مصادقات المجلس، كونها لا تتعارض والأحكام الشرعية والدستور، وإذا حدث خلاف بين المجلس والصيانة، فلا مفرّ من تدخّل الوليّ الفقيه، وهنا يأتي دور الحكم الحكومي، وقد اطّلعنا على أنّ سماحتكم أَمرتم بتشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام، لحلّ الاختلاف بين المجلس وصيانة الدستور، وإلّا كان لكم أن تصدروا حكماً حكومياً...»[1].

يفهم من هذه الفقرة، أنّ الحاجة إلى تدخُّل ولاية الفقيه وتشخيص موضوع الحكم الحكومي، تأتي حين لا يكون هناك اتفاق بين المجلس ومجلس صيانة الدستور. وطبقاً لنظرية الإمام الخمينيّ، فإنّ كافة شؤون البلاد، ومنها التشريع، يجب أن تدار بصورة مباشرة أو غير مباشرة من قبل الوليّ الفقيه، وما تسنُّه السلطة التشريعية والمجلس من قوانين ومقرّرات، ما لم يجزها الولي الفقيه، فلا مشروعية لها، ووجود هكذا مجلس يعدّ قسماً من الممارسات غير المباشرة لولاية الفقيه.

وقد أيّد هذه النظرية أحد فقهاء مجلس صيانة الدستور في حديث له، في هذا المجال، من على منبر صلاة الجمعة عام 1987، أي بُعيدَ أمر الإمام بتأسيس مجمع تشخيص مصلحة النظام[2].

هناك مسألتان مهمَّتان في أمر الإمام الخمينيّ: أُولاهما أنَّ أمر

---

(1) صحيفة **جمهورى إسلامى**، الاثنين 19/ 11/ 66، ص12.

(2) صحيفة **اطّلاعات**، السبت 26/ 11/ 55، ص15.

الإمام كان حكماً حكوميّاً من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أجاز لبعض الأفراد تشخيص الحكم في الحالات الخاصة وإصداره، وثانيتهما، طبقاً للرِّسالة الموجهة من قبل المسؤولين، فإنّ المشكلات التي تعترض التشريع، قد تكون أحياناً بسبب عدم اتفاق المجلس ومجلس صيانة الدستور بشأن موادّ الدستور، وليس بسبب عدم الاتّفاق حول الأحكام الشرعية فقط.

وقد لفتَ الإمام الانتباه في رسالته إلى هذه المسألة:

«وفي الحالة التي لا يحصل فيها اتفاق شرعي وقانوني، بين مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور».

استنتاج السيد مير حسين الموسوي، رئيس الوزراء حينها، كان مؤيِّداً لهذا المطلب[1]. والنتيجة المترتِّبة على المسألتين السابقتين هي أنّه يُمكِن للحكم الحكوميّ للوليّ الفقيه، في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، أن يؤجِّل تنفيذ موادّ الدستور، كما يمكنه في حال وجود مصلَحة أن يمنع تطبيق بعض منها. فقد أقرّ المسؤولون هكذا حقّ للفقيه، والفقيه بدَوره منح نفسه مثل هذا الحقّ، وصدور ذلك الأمر يعني إقراره لما ذهبوا إليه.

ثانياً: دائرة الحكم الحكومي بالنظر إلى أحكام الشَّرع

تُقسم الأحكام الشرعية إلى: أحكام أوَّلية وثانوية، ووضعية وتكليفية، مولوية وإرشادية. وسنقوم هنا بدراسة الحكم الحكومي بالنَّظر إلى كل تقسيمٍ من هذه التقسيمات:

1 ـ الحكم الحكومي والأحكام الأوليَّة والثَّانوية

هنالك عدة مباحث ونظريات في طبيعة الحكم الحكومي، وفي

(1) صحيفة **جمهورى إسلامى**، الاثنين 19/ 11/ 66، ص12.

ما إذا كان حكماً أوَّلياً أم ثانوياً[1]. فهناك من يعتقد أنّه من الأحكام الأوَّلية، في حين يرى بعضهم أنّه من الأحكام الثَّانوية، ويرى آخرون أنّ العلاقة هي علاقة عموم وخصوص من وجه، والرأي الرابع يرى أنه ليس من الأحكام الأوَّلية ولا الثانوية.

يبدو أنّ بحث هذا الموضوع يستلزم تسليط الضوء على محورين منفصلين:

الأوَّل، هل الحكم الحكومي من سنخ الأحكام الأوَّلية أو الثانوية؟

الثاني، هل شمول الحكم الحكومي هو شمول الأولية أو الثانوية نفسه، أو أنّ له دائرة تختلف عن ذلك؟

أ ـ **نوعيَّة الحكم**: في هذا المجال نوافق الرأي الرَّابع الذي ذكر سابقاً، فالحكم الحكومي ليس من سنخ الأحكام الأولية ولا الثانوية، ودليل ذلك واضح؛ حيث هناك أربعة أركان في كلّ حكم:

1 ـ الحكم نفسه.

2 ـ الحاكم.

3 ـ المحكوم عليه (المكلَّف).

4 ـ المحكوم فيه (الفعل)[2].

وبناءً على هذا، فإنّ أحد أركان كل حكم الحاكم، الذي قد يكون الله أو النبيّ أو السلطان (وليّ الأمر)، السيد، الأب والزوج[3]. فالحاكم في الأحكام الشرعية الأولية والثانوية هو الله

---

(1) علي أكبر كلانتري، مصدر سابق، ص111 و112.

(2) أبو القاسم كرجي، مصدر سابق، ج 2، ص192، 193.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص192.

سبحانه، أمّا الحاكم في الأحكام الحكومية فهو وليّ أمر المسلمين، أو الحاكم الإسلامي، وعليه، فالحكم الحكومي، ليس من سنخ الأحكام الأولية ولا الثانوية.

لقد صنَّف أحد الفقهاء المعاصرين الأحكام إلى صنفين: أحكام إلهية وأحكام سلطانية (حكومية)، وقد جعل الأحكام الحكومية مقابل الإلهية[1]. ويفهم من هذا التَّصنيف أنّ الأحكام الحكومية قسيمة الأحكام الإلهية (الأولية والثانوية)، وليست قسماً منها:

وما يثير الشبهة هنا ما ذكره إمام الأمّة قائلاً: «إنّ ولاية الفقيه والحكم الحكومي من الأحكام الأوَّلية»[2].

وبناءً على ما ذكرناه، لا يسعنا قبول ظاهر هذه العبارة؛ بل ينبغي تأويلها، ونذكر هنا وجهين لذلك:

1 ـ لقد وردَ الحكم الحكومي إلى جانب ولاية الفقيه في العبارة، على أنّهما من الأحكام الأولية، فيحتمل أنّ المقصود الأصلي، أنّ ولاية الفقيه من الأحكام الأولية؛ وبالنتيجة، فإنّ الأحكام التي يصدرها، بصفته الولائية، ناشئة من الأحكام الأولية للمشرِّع. كما صرّح بذلك أحد الفقهاء قائلاً: «مقام الولاية نفسه من الأحكام الأولية»؛ كما أنّ «النبيّ أَوْلى بالمؤمنين»، «أقيموا الصلاة»، و«آتوا الزكاة» من العناوين الأولية، وكذلك جعل الولاية المطلقة لرسول الله (ص) وللأئمة (ع) من بعده وللعلماء من بعدهم، بنصّ خبر الاحتجاج[3] من الأحكام

---

(1) الشيخ حسن علي منتظري، مصدر سابق، ص60

(2) صحيفة النور، ج 20، ص174.

(3) المقصود من هذه الرواية: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»، الشيخ الصدوق، **كمال** =

الأولية أيضاً[1].

وعليه، فإنّ جعل الولاية والحكومة للفقيه من الأحكام الأوّلية واعتبار أحكامه الحكومية ناشئة أيضاً من هذه الأحكام الأولية، إلّا أنّ أحكامه ليست من سنخ الأحكام الشرعية الأولية أو الثانوية بل مغايرة لهما.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الحكم الحكومي، وإن لم يكن من الأحكام الأولية أو الثانوية، إلّا أنّ طاعته واجبة؛ حيث أمر الله بطاعة النبيّ وأُولي الأمر، وليست هناك من منافاة بين عدم كونه أولياً أو ثانوياً وبين وجوب طاعته.

قال إمام الأمّة الخمينيُّ: «إنّ طاعة النبيّ تعني طاعة الله، لأن الله أمرنا بطاعة نبيّه»[2]، وهذا ما يصدق على الفقيه الحاكم، وهكذا عدّ العلامة الطباطبائي الأحكام والمقرَّرات الصادرة عن الولاية واجبة الطاعة كالشريعة[3].

2 ـ التأويل الأنسب أنَّ المقصود بالحكم الحكومي في العبارة هو العنوان، لا مضمون الحكم الحكومي وما يصدره الفقيه في مقام الحكومة. يعتقد إمام الأمّة أنّ بعض الآيات والروايات ولا سيّما الآية الشريفة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾

= **الدين وتمام النعمة**، طهران: دار الكتب الإسلامية، ج 2، ص484، باب التوقيعات، 2، حديث 4.

(1) آية الله محمد كيلاني، **مقارنة بين الأحكام الحكوميّة والأحكام الثانوية**، رسالة إرشادية رقم 2/ 3/ 1371، ص63.

(2) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، مصدر سابق، ص60، كذلك كتاب **البيع**، ج 2، ص477.

(3) العلامة الطباطبائي، **دراسات إسلامية**، مصدر سابق، ص180.

تدلّ على وجوب طاعة «الأحكام الحكومية» للنبيّ و«أولي الأمر»[1]؛ وعليهُ فإنّ عنوان «الحكم الحكومي» من الأحكام الأوَّلية إلّا أنّ الحكم الذي يصدره الفقيه ليس حكماً أولياً.

ب ـ شمولية الحكم الحكومي بالنظر للأحكام الأولية أو الثانوية:
المقصود: هل أنّ الحكم الحكومي يجب أن يصدر في إطار الأحكام الأولية أو الثانوية؟ وبعبارة أخرى: هل أنّ دائرة الحكم الحكومي كدائرة الأحكام الأولية أو الثانوية؟ لقد ردَّ بعضهم بالإيجاب عن هذا السؤال، ولم يقل بحكم للفقيه في خارج دائرة الأحكام الأولية والثانوية: «طاعة الحاكم مصداق لطاعة الأحكام الشرعية الأولية أو الثانوية، وإلّا فالفقيه لا يصدر حكماً خارجاً عن تلك الأحكام الشرعية؛ فالمجتهد يصدر حكماً حكوميّاً في إطار الأحكام الشرعية، بحيث إذا علم المكلَّف بجهة الحكم وجب عليه ترك الفعل أو الإتيان به... خلاصة القول: إنّ الأحكام الولائية والحكومية مرتبطة بحفظ النظام والأمن والمصالح الإسلامية العليا للبلاد في إطار الأحكام الشرعية، بحيث يلتزم الجميع بها على نحو الواجب الكفائي، وفي بعض الموارد بوجوبها العيني»[2].

ولا ينسجم هذا الرأي مع نظرية **الإمام الخميني** في الحكومة، ولذلك ردَّ الإمام على هذا الرأي قائلاً: «إذا كانت صلاحيات الحكومة في إطار الأحكام الإلهية الفرعية، فإنّ ذلك يعني عبثيَّة الحكومة الإلهية، والولاية المطلقة المفوَّضة لنبيّ الإسلام (ص)

---

(1) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، مصدر سابق، ص75 وكذلك ص60.

(2) «الأحكام الثانوية»، **المجلة القضائية والحقوقية**، السنة الأولى من أول الخريف 7 (كاتب مجهول)، نقلاً عن: الفقه في مرآة الصحافة، مؤتمر دراسة المباني الفقهية للإمام الخميني، ج 59، ص683.

وتفريغها من محتواها. وأشير إلى بعض ما يترتَّب على ذلك مما لا يمكن معه لأحد الالتزام به، فمثلاً شقّ الشوارع الذي يتطلّب التصرف في حرمة دار (بيت) لا يقع ضمن إطار الأحكام الفرعية، الخدمة العسكرية وسَوْق المقاتلين إلى الجبهات، الحيلولة دون تهريب العُملات الصعبة، ومئات الحالات المشابهة لذلك والتي تعدُّ من صلاحيات الحكومة»[1].

قال أحد الفقهاء المعاصرين بشأن كلمة الإمام: «لقد ورد في عبارات بعض الفضلاء أنّ ولاية الفقيه مطلقة ولا تقييد فيها. المراد أنها ليست مقيَّدة بالضرورة والاضطرار، وأنّها تشمل العناوين الثانوية أيضاً، والأمثلة التي ساقها في حديثه، من قَبيل حكم الفقيه، بترك فريضة الحجّ لبعض السنوات في بلد معين إذا اقتضت مصلحة أهم من ذلك، أو شق الطرق والشوارع ووضع مقررات المرور كشواهد مؤيدة لما ذهب إليه[2]. الشاهد الآخر، هو أنّ الأحكام الولائية (الحكومية) أحكام تنفيذية إجرائية، وكلّها ترجع لتشخيص الصغريات والموضوعات وانطباق الأحكام الشرعية عليها وبالعكس»[3].

يبدو أنّ قصد الإمام هو أنّ صلاحيات الحاكم الإسلامي ليست في إطار الأحكام الفرعية، ولذلك، فليس من الضروري أن يكون حكمه موضوع الأحكام الفرعية الأولية أو الثانوية نفسها، بل له أن يحكم في بعض الأمور التي ليس لها أثر في الكتاب والسنّة.

(1) صحيفة النور، ج 20، ص170.
(2) آية الله مكارم الشيرازي، مصدر سابق، ص550.
(3) المصدر نفسه، ص551.

ويمكن أن تكون مقارنة حكم الحاكم بالأحكام الأولية والثانوية إحدى الحالات التالية[1]:

1 ـ أن يكون موضوعَ حكمُ الحاكم الحكمُ الشرعيُّ عينُه، كأمرنا بالصلاة والصوم، ولا يطلق على هكذا حكم اسم الحكومي، ووجوب طاعته ناشئ من وجوب طاعته الحكم الشرعي، وليس ناشئاً من حكم الحاكم. لقد قال إمام الأمّة في مورد الآية ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾...: «طاعة الأوامر الإلـهيّة طاعة الله، لا طاعة الرسول وأُولي الأمر. ولذلك إذا صلى مكلَّف بقصد طاعة الرسول أو الإمام فإنّ صلاته باطلة»[2].

2 ـ حكمُ الحاكم بهدف تنفيذ الأحكام الشرعية، أمّا موضوعه فليس موضوع الأحكام الشرعية عينها؛ كالأمر بجمع الزكاة والخُمس.

3 ـ حكم الحاكم بهدف تنفيذ القوانين العرفية التي يضعها بنفسه، أو بواسطة ممثليه، وموضوع ذلك ليس من قبيل القسم السابق.

4 ـ إنّ حكم الحاكم يتعلق بالتعطيل المؤقت لأحد الأحكام الشرعية؛ كحكمه بتعطيل أداء فريضة الحج مؤقتاً[3].

وتعد النقاط الثلاث الأخيرة من مصاديق الحكم الحكومي.

---

(1) قارن مع محمد منصور نجاد، «دراسة تطبيقية لمفهوم المصلحة من وجهة نظر الإمام الخمينيّ وعلماء الغرب»، **مجلّة الحكومة الإسلامية**، ش 12، 1378، ص167 ـ 199.

(2) الإمام الخميني، **كتاب البيع**، ج 2، ص477.

(3) صحيفة **النور**، ج 20، ص170.

2 ـ الحكم الحكومي والأحكام المولويّة والإرشاديّة

تقسم الأحكام الشرعية إلى إرشادية ومولوية، هنالك طلب وبعث حقيقي في الحكم المولوي، بدليل المصلحة المتوافرة في متعلقه؛ بحيث يترتّب استحقاق الثواب والعقاب على طاعته ومعصيته. أما الطلب والبعث في الحكم الإرشاديّ فهو صوَريّ وليس هناك طلب واقعي، بل هنالك إخبار عن مصلحة في الفعل وإرشاد وهداية للمكلف إلى ذلك العمل. ولذلك كانت مصلحته ومَفسَدته مقتصرة على الوصول أو عدمه لتلك المصلحة الواقعية، وليس هنالك من ثواب أو عقاب مستقلّ يترتب على طاعته ومعصيته[1].

وبناء على هذا، فهل الحكم الحكومي من الأحكام المولوية أو الإرشادية؟

وللإجابة عن ذلك، نستشهد ببعض عبارات الإمام، فقد رأى في كتابه «الرسائل» وجود ثلاثة شؤون للنبي (ص):

(1) النبوّة والرسالة، أي تبليغ الأحكام الإلهية.

(2) الحكومة والرئاسة.

(3) القضاء.

فهنالك أحكام يصدرها (ص) بحسب هذه الشؤون، فالحكم الذي يصدره باعتبار الشأن الأوّل هو حكم إرشاديّ كأمره بالصلاة والصوم، وما يصدره من حكم باعتبار الشأن الثانيَ هو حكم مولويّ.

ليس له (ص) الأمر والنهي باعتبار الشأن الأول، فإنْ أمَرَ وَنَها كان حكمه (ص) إرشاداً طبقاً للأوامر والنواهي الإلهية. بينما له أوامر ونواهٍ مستقلّة باعتبار الشأن الثاني وطاعتها واجبة، والآية الشريفة:

---

(1) آية الله علي مشكيني، مصدر سابق، ص74 و75، ص125.

﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ تعالج هذه الطائفة من الأحكام، أما باعتبار الشأن الثالث، فله (ص) أحكام واجبة الطاعة، لكن ليس على أساس كونه سلطاناً وحاكماً، بل لأنّه قاضٍ وحاكم شرع، وعليه، يمكن تقسيم أحكام الرسول (ص) بالنظر إلى الشؤون الثلاثة إلى ثلاث طوائف:

(1) الحكم الإرشادي.

(2) الحكم المولوي.

(3) الحكم القضائي.

طبعاً، فإنّ القسمين الأخيرين لا يعدَّان في تسلسل القسم الأول من الناحية الفنية.

بحثُنا يتعلَّق بالقسم الثاني، أي الأحكام التي يصدرها الحاكم وولي الأمر من حيث منصب الحكومة والرئاسة، فجميع الأحكام التي تصدر لإدارة المجتمع الإسلامي، وبهدف تنفيذ الأحكام الشرعية هي أوامر مولوية، يترتب عليها بعض الآثار الشرعية كالثواب والعقاب على طاعتها ومعصيتها. أمّا إذا كان متعلَّق أمر الحاكم والوليّ الفقيه أحكاماً شرعية؛ كأمره بالصلاة والصوم، فهكذا أحكام تصدر على أساس الشأن الأول، أي تبليغ الأحكام الإلهيّة، وتعدّ أحكاماً إرشادية، ولا يترتب ثواب وعقاب مستقلّ على طاعتها ومعصيتها[1].

لقد ذكر إمام الأمّة هذا المطلب في كتابه «ولاية الفقيه»: «ليس المراد من جعل الله لرسوله (ص) رئيساً وطاعته واجبة: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ أن نقبل ونعمل بما يقوله، فإنّ امتثال

---

(1) الإمام الخمينيّ، **الرسائل**، قم: المطبعة العلمية، 1385ق، ص50 و51.

الأحكام يعني طاعة الله، كافّة الأفعال العبادية وغير العبادية المتعلّقة بالأحكام تمثل طاعة الله. اتباع الرسول (ص) لا يعني امتثال الأحكام، بل هو موضوع آخر»[1].

وصرَّح في مكان آخر في هذا الصدد قائلاً: «طاعة أوامر الله غير طاعة الرسول الأكرم (ص). كافة الأحكام الشرعية العبادية وغير العبادية أوامر الله سبحانه؛ ليس للرسول أوامر في باب الصلاة، إنّما أوامره هي تلك التي يصدرها بنفسه، وهي أوامر حكومية، كأمره بإنفاذ جيش أسامة ابن زيد... إطاعة أُولي الأمر في الأوامر الحكومية أيضاً تختلف عن طاعة الله»[2].

3 ـ الحكم الحكومي والأحكام الوضعية والتكليفية

ما الرَّابط بين الحكم الحكومي والأحكام الوضعية والتكليفية؟ هل الحكم الحكومي من الأحكام الوضعية أو التكليفية؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال نشير إلى تعريف الأحكام الوضعية والتكليفية.

قالوا في تعريف الأحكام الوضعية والتكليفية: إن الحكم الوضعي إنشائيٌّ، أي يصدر بدافع البعث أو الزجر أو الترخيص، ويقسم إلى خمسة أقسام[3]: واجب، ومستحَبّ، وحرام، ومكروه، ومباح. فالحكم الوضعي ما كان وضعاً وإنشاءً، وليس تكليفاً كالملكية والزوجية[4].

---

(1) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، ص60.

(2) المصدر نفسه، ص75.

(3) آية الله علي مشكيني، مصدر سابق، ص120.

(4) المصدر نفسه، ص121.

وفي تعريف آخر: «ما اشتمل على أمر أو نهي فهو حكم تكليفي، والأحكام التكليفية في الفقه عبارة عن: وجوب، حرمة، استحباب أو مندوب، كراهة وإباحة. وتقتصر الأحكام التكليفية في الحقوق العرفية على الأمر والنهي القانونيين، وليس هنالك حكم تكليفيّ له أكثر من حالتين»[1]. «كلّ قانون يشتمل على أمر ونهيٍ فهو حكم وضعي»[2].

وهنا لا بد من القول: إنّ الحكم الحكومي قد يكون حكماً وضعياً أو تكليفيّاً، على سبيل المثال بعض الأحكام التي عدّها أحكاماً تكليفية في الأحكام الحكومية «أوامر رسول الله (ص) هي تلك التي تصدر عنه، وهي أوامر حكوميَّة مثلاً: انفذوا جيش أسامة، من أين تجمعون الضرائب كيف تعاشرون الناس...»[3].

أمّا سائر الأحكام والمقرَّرات التي ليست تكليفية فيه أحكام وضعية، وبناءً على هذا، فإنّ كافة القوانين التي يسنُّها المجلس التشريعي بالنيابة عن الحكام الإسلامي، أو بإذنه، وتشتمل على الأمر والنهي، تعدّ أحكاماً أو قوانينَ وضعيّة.

---

(1) محمد تقي الجعفري اللنكرودي، **ترمينولوجيا الحقوق**، ش1935، ص244 و245.

(2) محمد تقي الجعفري النكرودي، مصدر سابق، ش1947، ص245 و246.

(3) الإمام الخمينيّ،ولاية الفقيه، ص75.

علاقة الوليّ الفقيه بالقانون

رضا حق بناه(*)

تمهيد

تمتدُّ جذور نظريّة ولاية الفقيه في الفقه الشيعي إلى ماضٍ يزيد على الألف سنة، ورغم عدم اتفاق الفقهاء على صلاحيات الفقيه، إلّا أنَّهم تحدَّثوا، دائماً، عن خطوطها العامة. واليوم، ومع ظهور النظام الجمهوري الإسلامي على أرض الواقع في إيران استناداً إلى فكر «**الإمام الخميني**»، فإنَّ الولاية المُطلقة للفقيه تُعدّ قلب وروح هذا النظام، والمصدر الرئيس لقوته الدينية والسياسية. وقد أُلفّت مئات الكتب، والمقالات والبحوث، داخل البلاد وخارجها، عن هذه النظريّة، وعن أبعاد الحكومة الإسلاميّة، لكن، يمكن القول: إنه ما يزال هناك الكثير مما لم يُبحث في هذا المضمار.

وتكمُن خصوصيّة نظريّة ولاية الفقيه عند «**الإمام الخميني**»، في

(*) متخصّص في العلوم السّياسيّة من إيران.

اعتقاده بسعة صلاحيات الفقيه ومحاكاتها لصلاحيات حكومة النبي (ص) والأئمة (ع). وكان من أثر ذلك، أن النظام الإسلامي، رغم وجود المشاكل العديدة الداخلية والخارجية، يزداد ثباتاً ورسوخاً يوماً بعد يوم. وبفعل ظهور قضايا عديدة وظروف ومقتضيات الزمان والمكان، عمل الإمام، وطوال عشر سنوات من قيادته للنظام، وبشكل متزايد، على إيضاح شتى جوانب نظريّة ولاية الفقيه، وكانت ذروة هذا الإيضاح، بيانه الذي صدر في 16 دِيْ 1366ش (6كانون الثاني1988م)[1]، والذي يمكن أن يعدّ القول الفصل في تبيان هذه النظريّة.

لكن، يبدو أنه حتى الآن لم يتمَّ سوى استنباط القليل من المعطيات، والمغلوطة أحياناً، من هذا البيان. وأحد هذه الاستنتاجات والأوهام أن الولي الفقيه أعلى من القانون. فقد تصوّر البعض أنَّ سعة نطاق صلاحياته وإطلاقها يُنتجان سلطة لا حدود لها تتجاوز القانون، خصوصاً وأنَّ الأيدي القذرة للأعداء ومثيري الشبهات قد وسّعت من حدة هذه القضية، وانبرت لتحريف الحقائق، كما يُمارَس اليوم، وبكثرة، ضد حقائق الثورة الإسلاميّة، بل وأفكار الإمام الراحل، الأمر الذي يحدو كل إنسان ملتزم مقاوم للبدع، إلى حماية النبع الصافي لهذه الأفكار، من أن تلمسه الأيدي الملوثة. وفي هذا السياق يقول الإمام نفسه:

«وأنا لمّا أزل على قيد الحياة وأتابع قضايا إيران المعاصرة التي حدثت أمام أعيننا جميعاً، أجد الانتهازيين والنفعيِّين يظهرون، من دون خوف من فضيحة، بأقلامهم وألسنتهم، القضايا الدينية والنهضة الإسلاميّة بشكل مغاير للواقع. وبسبب معارضتهم للقضية مبدئياً،

(1) رسالة الإمام إلى «آية الله خامنئي» الذي كان رئيساً للجمهورية آنذاك.

فإنهم لا يريدون الاعتراف بالواقع المُعاش، ولا يستطيعون رؤية قوة الإسلام. ولاشك في أنَّ هذه الكتابات التي لا تستند إلى أساس، ستترك آثاراً مدمرة على الأجيال القادمة باسم التاريخ... إنَّ الأقلام المسمومة اليوم تُحاول تحريف الحقائق. وينبغي للكتَّاب الغيارى أن يحطموا هذه الأقلام»[1].

ولهذا السبب، فإنَّ البحث والدراسة في شتّى أبعاد نظريّة الولاية المُطلقة يبدوان ضروريّين، وسنضع ـ بعون الله ـ في هذه المقالة، على بساط البحث، علاقة الولاية المُطلقة للفقيه بالقانون، وسنثبت أنه، خلافاً لما توهّم البعض، لن تظهر سلطة فوق القانون، لا تحدّها حدود ولا يمكن التحكّم بها بالمعنى الذي يطرحه مثيرو الشبهات، بل إن **«الإمام الخميني»** نفسه من القائلين بضرورة أن تكون هذه الولاية مشروطة ومُلتزمة بالقوانين الإلهية.

ولن نتطرق إلى القانون وماهيته ومصادر تشريعه[2] لأننا سبق أن تناولناه في مقام آخر.

البحث عن جذور المصطلحات:

لعلّه من المهمّ أن نتناول، في البداية، جذور مصطلحَي «الولاية» و«المُطلقة»:

---

(1) صحيفة **«النور»**، 2/ 83، وقد ظل حتى أواخر حياته (ومن ذلك في بيان 52 دي 1367ش/ 15/ 1/ 1989م) يؤكد على التدوين النزيه للوقائع ولتاريخ الثورة ومبادئها.

(2) «رضا حق بناه»، «جايگاه قانون وقانون گرايي در قرآن» **[مكانة القانون في القرآن]**، «مجلة أنديشه حوزه»، العدد 14، خريف 1377ش/ 1998م، ص 253 ـ 278.

الولاية: تستخدم مفردة «ولاية» بالمعنى نفسه المُتداول في اللُّغة والعرف، وهي مرادفة لمفردات مثل «الإمارة»، و«الحكومة»، و«الزعامة»، و«الرئاسة»[1]. وتقال كلمة «ولاية» بمعنى «الإمارة» بحق من يحكم منطقة ما، كما يقال للمنطقة الخاضعة لحكمه أيضاً: «ولاية» و«إمارة». وقد وردت الولاية بمعنى النُصرة والمحبة أيضاً، لكنها ليست موضع البحث في «ولاية الفقيه»، فموضوع البحث هو الولاية التي تعني الحكومة؛ لذا فإن هذه المُفردة تُستخدم في المواضع التي يُقصد بها السلطة السِّياسيَّة والحكومة الإدارية.

وفي المصطلح، الولاية تعني: القيمومة على شخص أو أشخاص معينين، وهي، في الحقيقة، تبيِّن نوعاً من حقِّ التدخُّل وفرض الرأي بشأن شخص معين. وأمّا في مصطلح الفُقهاء، فإنَّ الوِلاية هي السُلطة على الغير بحكم العقل، أو الشرع في البدن أو المال، أو كليهما. ويُمكن أن تُمارس هذه السلطة بالأصالة أو النيابة[2]. وبطبيعة الحال، فإن الشرط في هذه السلطة، بجميع أبعادها، هو حفظ المصالح الحقيقية للأشخاص الموضوعين تحت الولاية. كما يُشار إلى منصب القائد السياسي لبلد إسلامي تتوفّر فيه الشروط المطلوبة بوصفه «ولي الأمر».

الفهم الخاطئ لمعنى الولاية:

مع الأخذ بالاعتبار معنى الولاية، يتضح بطلان الدعوى القائلة:

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، 15، ص 406.

(2) السيد محمد بحر العلوم، **بلغة الفقيه**، ج 3، ص 210، ويقول الإمام الخميني: «الولاية تعني حكم البلاد وإدارتها وتطبيق قوانين الشرع المقدس». الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص 56.

«من وجهة نظر تاريخية، فإنّ الولاية بمعنى إدارة البلاد، لم تكن مطروحة إطلاقاً في تاريخ الفقه الإسلامي»[1].

فالواضح أن كاتب هذا الرأي لم يطّلع على كتب الفقهاء المسلمين الذين تحدثوا في الكتب الفقهيَّة، منذ زمن بعيد، عن أحكام الولاة، وأبواب ومسائل تحمل العنوان نفسه. وظناً منه أنَّ الولاية تعني القيمومة الناتجة من الحجر على المولّى عليه، يقول في موضع آخر:

«الولاية بمعنى القيمومة تختلف، معنى وماهية، عن الحكومة التي تعني الحاكمية السياسية؛ ذلك أنَّ الولاية هي حقُّ تصرُّف وليّ الأمر في الأموال والحقوق الخاصة بالشخص المُولّى عليه، المحروم من التصرف في حقوقه وأمواله، لسبب من الأسباب، من قبيل: عدم البلوغ والنضج العقلي، ومن قبيل الجنون وغيره، بينما تعني الحكومة والحاكمية السِّياسيَّة، إدارة البلاد وتصريف شؤونها. وهذا منصب ينبغي أن يوكله مواطنو ذلك البلد، الذين هم المالكون الحقيقيون للمصالح العامة، إلى الأشخاص ذوي الكفاءة والتدبير... وربما أمكن القول: إنَّ الولاية التي تعني سلب جميع أنواع حقّ التصرف من الشخص المُولّى عليه ووضعها في يد وليّ الأمر، لا يمكن تحقيقها إطلاقاً في القضايا العامَّة وشؤون البلاد»[2].

وليس معلوماً من أيّ مصدر استقى الكاتب المشار إليه هذا المعنى للولاية، ولماذا فهم منها هذا المعنى الخاطئ؟ فلم يتصوّر أيّ ممن طرحوا نظريّة ولاية الفقيه، ودافعوا عنها، معنىً كهذا. وعلى مبناه، ينبغي أن لا يكون هناك وجود خارجي لـ «النبي أولى

---

(1) مهدي حائري **حكمت وحكومت**، ص 178.

(2) المصدر نفسه، ص 177.

بالمؤمنين» أو«من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»، رغم أن ذلك قد تحقق فعلاً. وللأسف، فإن كثيراً ممن يعترضون على نظريّة الولاية المُطلقة للفقيه، شأنهم شأن هذا الكاتب المذكور، يتخذون من تصوراتهم معياراً، ويبادرون إلى بحثها والنظر فيها.

مفهوم الإطلاق في «الولاية المُطلقة للفقيه»:

مما لا شكّ فيه أنه توجد بعض التصوُّرات المغلوطة حول إطلاق الولاية، ولعل سبب ذلك هو المعنى الظاهر لكلمة الولاية المطلقة، فقد أدى أَخْذُ المعنى اللُّغوي لكلمة «مطلقة» إلى نوع من الإبهام في بعض الأذهان، فتصوروا أنَّ الحكم القائم على أساس نظريّة ولاية الفقيه لا يحدّه حد، وهو حرّ منعتق من كل شيء، يفعل ما يشاء!

وقد استند هؤلاء في تصوّرهم هذا إلى أن كلمة «المُطلق» في اللغة هي بمعنى «غير مقيد»، في مقابل «المقيد»، و«المشروط»، و«النِّسبي»، أي أنها في المفهوم الاجتماعي والسياسي، بمعنى الكلّي والشامل بموازاة مفهوم «الشمولية» (Totalitarian)، كما تُستخدم، أحياناً، بمعنى الحر المنعتق من القيود والقوانين، أيّ المستبد برأيه؛ وهذا يعني أن الحاكم يفعل ما يحلو له ولا يُسأل عما يفعل، وبمعنى آخر عدم كون الحاكم مسؤولاً، وعدم إمكانية استجوابه.

ويُوصل ذلك إلى الاعتقاد بأن الوليّ الفقيه سيكون فوق كل قانون حتى قانون الشرع، لكن بلا شك، ما يقصده الإمام وكل الفقهاء المعتقدين بالولاية العامَّة والمطلقة، يختلف عن هذا المعنى كلياً.

بالإطلاق، فالمقصود في ولاية الفقيه المُطلقة هو الشمول والإطلاق النسبي، في مقابل بقية الولايات التي تُراعى فيها أمور

خاصة. وللتوضيح أكثر، نقول: إن الفقهاء يحدّدون حدود كل قسم من أقسام الولايات التي يذكرونها، كولاية الأب في مسألة زواج البنت، وولاية الأب والجد في التصرُّف بأموال الأولاد الذين لم يبلغوا الحلم، وولاية عدول المؤمنين في حفظ وحراسة أموال الغائبين، وولاية الوصي أو القيّم الشرعي على القاصرين، وأمثال ذلك مما بُحِث بالتفصيل في الكتب الفقهيَّة في الأبواب ذات العلاقة. غير أن هؤلاء الفقهاء عندما يطرحون «ولاية الفقيه»، فإنهم يُوسعون نطاقها ويعتبرونها متضمنة للشؤون والمصالح العامَّة للأمة التي هي واسعة جداً.

وعلى هذا، فالفقيه الشيعي الذي يأخذ على عاتقه حمل مسؤولية الزعامة، هو مسؤول في جميع الجوانب السِّياسيَّة، وينبغي له أن يسعى للحفاظ على مصالح الأمة على جميع الصعد. هذه هي الولاية العامَّة التي وردت في كلام المتقدمين، ومضمونها هو نفسه مضمون الولاية المُطلقة التي شاعت على ألسن المتأخرين. وعليه فإن المقصود بالإطلاق هو توسيع نطاق ولاية الفقيه إلى المدى الذي تسعه الشريعة، وإنّ مسؤولية الوليّ الفقيه التنفيذية هي في جميع الأحكام التدبيرية الإسلاميّة، وليست ذات بعد واحد كما هو الحال في بقية الولايات[1].

فضلاً عما ذكرنا، يأتي مفهوم «المُطلقة» في مقابل مفهوم «النسبية»؛ الذي يعتبر صلاحيات الفقيه محدودة ومقيَّدة بأمور خاصة، كأن يقال: إن الفقيه يحق له التدخل فقط في القضاء، أو في الأمور الحسبية، لكنه لا يحق له ـ مثلاً ـ تعيين القائد العام للقوات المسلحة. وعليه يجدر التأكيد أنه لا توجد، من حيث الشمول في

---

(1) محمد هادي معرفت، **ولايت فقيه**، ص 74.

مجال صلاحيات الفقيه العادل، حدود سوى حدود مصالح الناس، والقوانين، والمعايير، والضوابط الإسلامية.

ولا ريب في أن إضافة صفة «الفقاهة» تؤدي إلى تقييد «الولاية»؛ ذلك أنَّ ولاية الفقيه تنبع من فقاهته، وفي النتيجة، فإن له ولاية في حدود الفقاهة. وهذا إطلاق في عين التقييد، وتقييد في عين الإطلاق؛ والمقصود هو أن تكون الولاية محدودة في إطار مقتضيات الفقه، والشريعة، ومصالح الأمة.

الفهم الخاطئ لـ «الإطلاق»:

مع الأخذ بالإعتبار ما قلناه في الإطلاق، يتَّضح عدم أهميَّة كلام أولئك الذين يقولون: «إن القائلين بالولاية المُطلقة للفقيه جعلوا صلاحية حكم الفقيه تمتد إلى اللانهاية، وهم يعتبرون الفقيه كالإله على الأرض»[1]. وردّاً على هؤلاء نوضح أن أيَّ فقيه لم يقصد بكلمة «عامة» أو «مطلقة» هذا المعنى اللامعقول. وإنَّ كلمات مثل «اللامحدودية»، و«مُطلق العنان»، و«الإرادة القاهرة»، و «إن إرادة الفقيه مؤثرة حتى في توحيد الله تعالى والشرك به، فإذا أراد فبإمكانه إصدار حكم بتعطيل التوحيد»، وغيرها، هي مفاهيم ابتُدعت ونُسبت إلى الفقهاء، وهي أقرب إلى الافتراء والتهمة منها إلى المناظرة العلميّة؛ فتعبير «ولاية الفقيه المُطلقة» ـ كما سبق وأشرنا ـ مبيّن لشمولية الولاية وليس كونها من دون قيد أو شرط. ولذا، فإن ولاية الفقيه حكومة مشروطة باستمرار العدالة، وحسن الإدارة والتدبير، والاطلاع على القضايا الداخلية والعالمية، ومصالح الإسلام والناس. ومن المؤكد المعنى المُحرّف لكلمة «المُطلقة»، يتعارض مع

---

(1) مهدي حائري، **حكمت وحكومت**، ص 178.

كلام «**الإمام الخميني**» إذ أعلن بنفسه وبشكل واضح ، أن حكومة الفقيه مُقيَّدة بقوانين الإسلام وليست فوقها، وهي ليست استبدادية[1] .

صلاحيّات الحاكم الإسلامي والوليّ الفقيه:

من البديهيّ القول: إنّه من أجل معرفة العلاقة بين الوليّ الفقيه والقانون، وإزالة شبهة كونه فوق القانون، ينبغي أن نبحث، بادئ ذي بدء، في صلاحيات الحاكم الإسلامي. ولمّا كان هذا الموضوع قد بُحِث بشكل مُفصّل ووافٍ (في مجلة «فكر الحوزة»، العدد 12 السنة الخامسة)، فسنكتفي بالإشارة إليه.

إنَّ ولاية الفقيه هي امتداد لولاية النبي (ص)، وقد وردت آيات كثيرة بشأن إطلاق ولايته وضرورة اتباعه مثل: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (**سورة الأحزاب، الآية 6**)، و﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ (**سورة النساء، الآية 80**)، و﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ (**سورة الأحزاب، الآية 36**).

والأئمة الأطهار (ع) أيضاً، وبحكم حديث الثقلين، وبعض آيات القرآن، وأحاديث أخرى للنبي (ص)، هم متساوون مع النبي (ص) في هذه الصلاحيات. وفي استنباط له من الأدلة التي قدّمها في مجال ولاية المعصومين، رأى المرحوم «**الشيخ الأنصاري**» الولاية المُطلقة للمعصومين (ع)، حيث يقول: و«بالجملة، فالمستفاد من الأدلة الأربعة، بعد التتبع، إنّ للإمام سلطة مُطلقة على الرعية من قبل الله تعالى، وأن تصرفه نافذ على الرعية، ماضٍ مُطلقاً»[2].

---

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص 52 ـ 53.

(2) الشيخ الأنصاري، **المكاسب**، 153.

ويستند المعتقدون بولاية الفقيه العامَّة إلى هذه الآيات في تدعيم رأيهم، ويرون أن وظائف النبي (ص) وصلاحياته (عدا مقام العصمة، والنبوة، والمقامات المعنوية) في تنفيذ قوانين الشريعة، هي ثابتة للفقهاء كذلك. وقد استند هؤلاء في ذلك إلى الروايات أيضاً، كقول النبي (ص): «اللهم ارحم خلفائي، قالها ثلاث مرات. قيل له: ومن خلفاؤك؟ قال الذين يأتون من بعدي ويروون عنّي أحاديثي وُسنّتي ويُعلّمونها النَّاس من بعدي»[1]، واستفادوا من هذا القول أنّ الخلافة المُطلقة تستلزم ولاية مطلقة، وكلمة «خلفائي» فيها إطلاق، ولم يقيدّها النبي (ص) بأي قيد. إذن، فالفقهاء هم نوّاب النبي (ص) في كل شؤونه عدا الجوانب التي ذكرت[2].

وفي السياق ذاته، استدل «**الإمام الخميني**» بعموم وإطلاق هذا الحديث[3]. فمن وجهة نظرة، الوليّ الفقيه العادل له جميع صلاحيات حكم النبي (ص) والأئمة (ع). ولا يمكن ـ بحكم العقل ـ التفريق بين هذين الاثنين[4]، وسبب ذلك هو أن ولاية الفقيه هي استمرار لولاية المعصومين؛ بمعنى أن زعامة المسلمين في عصر الغيبة لم تهمل من قبل الإسلام؛ ذلك أن حفظ مصالح الأمة، وتطبيق العدالة الاجتماعية بشكل سليم، لا يقتصر على عصر حضور الإمام. وعلى هذا، فولاية الفقيه في عصر الغيبة هي استمرار لولاية النبي (ص) والإمام المعصوم (ع) الذي تقع على عاتقه مسؤولية تطبيق

---

(1) **وسائل الشيعة**، ج 18، ص 66، الباب 8، صفات القاضي، الحديث 53؛ **عيون أخبار الرضا**، ج 2، ص 37، الحديث 93.

(2) **بلغة الفقيه** ج 3، ص 228.

(3) كتاب «**البيع**»، ج 2، ص 467 ـ 470.

(4) **شؤون واختيارات ولي فقيه**، ترجمة بحث ولاية الفقيه من كتاب «**البيع**»، ص 25.

العدالة الاجتماعية وإدارة شؤون عامة الناس، ولا ينحصر نطاق ذلك في أمور خاصة وصغيرة، فالوليّ الفقيه لا يتدخّل في شؤون النَّاس إلّا إذا تعارض ذلك مع المصلحة العامة. واستناداً إلى هذا، فالولاية لا تعني القيمومة أو الحاكمية المطلقة، كما لم تكن ولاية النبي (ص) والأئمة المعصومين (ع) أيضاً بهذا الشكل، بل إنَّ المقصود هو إدارة الشؤون العامَّة فحسب. وكما أشرنا آنفاً، فإن هذه الولاية عامة في مقابل الولايات الخاصة مثل: ولاية الأب في تزويج ابنته، وولاية الأب والجد على أموال الأولاد القاصرين، والغائبين. وقد اختلف في سعة وصلاحيات الوليّ الفقيه؛ إذ حدّد البعض ولاية الفقيه بالأعمال والأمور التي لا يرضى الشارع المقدس ببقائها بدون ضوابط، وهي التي يعبّر عنها بالأمور الحسبية والتي لا يرون أن وضعها في دائرة أوسع خالٍ من الإشكال، إلّا أن ما يراه كثير من فقهاء الشيعة، هو أن مجال سلطة ولاية الفقيه واسع بسعة مجال حكومة النبي والأئمة المعصومين (ع).

يقول شيخ الطائفة «**أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي**»:

«.. أما الحكم بين النَّاس والقضاء بين المختلفين فلا يجوز إلّا لمن أذن له سلطان الحقّ في ذلك، وقد فوضوا الأئمة إلى فقهاء شيعتهم. . .»[1].

ويرى الشهيد الأول «**محمد بن مكي العاملي**» في باب الحسبة من كتاب «الدروس»، وجود ثلاثة مناصب للفقيه هي: إقامة الحدود والتعزيزات (الأحكام الجزائية في الإسلام)، وإصدار الفتاوى على نطاق واسع، وتولي أمر القضاء في حل جميع أنواع الخصومات[2].

---

(1) محمد بن الحسن الطوسي، **النهاية**، ص 301، قم، قدس، لا تاريخ.

(2) زين الدين العاملي، **الدروس**، ص 165.

وهذه المناصب الثلاثة من مهام الأئمة الكبرى التي تقع على عاتق الفقيه الجامع للشروط في عصر الغيبة.

من جهته يقول «**الشيخ المفيد**» بهذا الشأن: «وقد فوَّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع إمكان»(1).

كذلك بيّن المرحوم صاحب «جواهر الكلام» (المُتوفى سنة 1266هـ) الولاية العامَّة والمطلقة للفقهاء بشكلٍ وافٍ، فهو يعتقد أن الولاية إذا لم تكن مطلقة، فسوف يؤدي ذلك إلى الإخلال بكثير من الأمور الخاصة بتنظيم علاقات المجتمع الشيعي. ثم يقول: «عجيب أن يشكّك بعض النَّاس (ليس الفقهاء) بهذا الشأن بعد كل هذه الأدلة العقلية والنقلية الواضحة، وكأنهم لم ينالوا نصيباً من الفقه ولا يستطيعون إدراك أسرار كلام المعصومين؛ ذلك أن الكلام الوارد في الروايات مثل «جعلته حاكماً، قاضياً، حجةً، خليفة» وأمثال ذلك، يدل بوضوح على نيابة الفقهاء عن الأئمة خلال عصر الغيبة في جميع الشؤون ذات العلاقة بمنصب الإمامة. وإن المسؤولية التي وضعها الله على عاتق الإمام أوكلها إلى الوليّ الفقيه»(2).

والشهيد مطهري واحد ممن يعتقدون بولاية الفقيه المطلقة، فهو يقول ضمن إشارته إلى صلاحيات النبي (ص) الحكومية: «تنتقل هذه الصلاحيات من النبي (ص) إلى الإمام (ع)، ومن الإمام إلى الحاكم الشرعي للمسلمين. إن الكثير مما أحلّه الفقهاء أو حرمّوه مما يتقبله الجميع اليوم إنما كان على هذا الأساس»(3).

ويعتقد «**الإمام الخميني**» خلال تبيانه نظريّة الولاية المُطلقة

---

(1) الشيخ المفيد، **المقنعة**، ص 80، الشيخ الأنصاري، **المكاسب**، ص 153.

(2) محمد بن الحسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج 21 ص 393 ـ 397.

(3) الشهيد مطهّري، **إسلام ومقتضيات زمان**، ص 91.

وتدعيمها ـ إضافة إلى ما قيل آنفاً ـ أن تصوّر صلاحيات النبي (ص) الحكومية كانت أوسع من صلاحيات الإمام «علي» (ع)، أو أن صلاحيات الإمام «علي» (ع) الحكومية أوسع من صلاحيات الفقيه، هو تصور باطل ومغلوط. وبطبيعة الحال، فإن فضائل الرسول الأكرم (ص) ومِن بعدِه فضائل الإمام علي (ع) تفوق فضائل كل العالم، لكن زيادة الفضائل المعنوية لا يزيد في الصلاحيات الحكومية[1].

ومن وجهة نظر الإمام، فإن صلاحيَّات الوليّ الفقيه لا تقتصر على الأحكام الشرعية، بل إنها، بحد ذاتها، من الأحكام الأولية التي تُقدّم، عند اللزوم، على سائر الأحكام الفرعية كالصلاة والصوم وفي هذا المقام يقول:

«إذا كانت صلاحيات الحكومة محصورة ضمن إطار الأحكام الفرعية، فينبغي أن أقول: إن الحكومة الإلهية والولاية المفوضة لنبي الإسلام (ص) ظاهرة خالية من المعنى والمضمون. ويلزم من ذلك عدم إمكان الالتزام بها. فمثلاً هدم أحد البيوت لشقّ طريق، غير موجود في الأحكام الفرعية، ونظام الخدمة العسكرية الإلزامية، ومنع خروج العملة الصعبة، أو أي نوع من السلع خارج البلاد، ومنع الاحتكار، عدا بعض الحالات. كذلك فإن فرض الضرائب العامة، والضرائب الجمركية، والحد من ارتفاع الأسعار، وتحديد أسعار السلع، ومنع المتاجرة بالمخدرات، والحيلولة دون الإدمان عليها في المجتمع، ومنع حمل الأسلحة بشتى أنواعها، ومئات الحالات من أمثال ذلك مما هو داخل في حيز صلاحيات الدولة (كل هذه الأمور لم ينصَّ عليها في الأحكام الفرعية). لذا ينبغي القول: إن الحكومة هي فرع من الولاية المُطلقة

(1) الإمام الخميني، **ولايت فقيه**، ص 64؛ وكتاب **البيع**، ص 488.

لرسول الله (ص) وهي واحدة من الأحكام الأولية، ومُقدّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى على الصلاة والصوم والحج. . . فبإمكانها مثلاً أن تمنع بشكل مؤقت، الحج، الذي هو من الفرائض المهمة إذا كان يتعارض ومصلحة البلاد. وإنّ ما قيل حتى الآنَ، أو ما سيقال ناجم عن عدم المعرفة بالولاية الإلهية المُطلقة. ورداً على ما قيل من أن الشائع هو أن المزارعة والمضاربة وأمثال ذلك ستزول مع تلك الصلاحيات، أقول بشكل واضح: لنفترض أن الأمر كذلك، فإن هذا من صلاحيات الحكومة»[1].

وعلى هذا يُستفاد من كلام أساطين الفقه، أن الفقيه العادل لمّا كان هو المسؤول عن إدارة شؤون الدولة، ينبغي له أن يعمل بكل ما يرى فيه مصلحة للمجتمع، وذلك ضمن نطاق القوانين الإسلامية؛ إذ سيكون من العبث تصوُّر وجود شخص على رأس الدولة، لكن بدون صلاحيات واسعة تمكنه من تنظيم شؤون المجتمع. ومن المؤكد أن الفقهاء الذين يعتقدون بضرورة تشكيل الحكومة خلال عصر غيبة الإمام المعصوم، إنما كانوا يقصدون هذا الهدف الذي أشاروا إليه بعناوين مثل «النيابة العامَّة للفقيه» و«الولاية العامَّة للفقيه» أو كونه «مبسوط اليد» أو «الولاية المُطلقة».

علاقة الولاية المُطلقة للفقيه بالقانون:

بالنظر إلى الصلاحيات الواسعة للفقيه وكونها «مطلقة»، تُطرح هذه المسألة على بساط البحث: هل أنَّ الفقيه في تطبيقه للقوانين الشرعيّة هو فوق القانون أم أنه تحت سلطة القانون؟ وهنا ينبغي الانتباه إلى أمرين:

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 170.

ـ علاقة الوليّ الفقيه بالقوانين الإسلامية.

ـ علاقة الوليّ الفقيه بالدستور.

أ ـ علاقة الوليّ الفقيه بالقوانين الإسلامية:

من المهم القول أنَّ مَنْحَ صلاحيات واسعة للفقيه أدى إلى أن يتصور البعض أن الولاية المُطلقة تعني الولاية على الشريعة، وأن الفقيه يستطيع أن يتجاوز حدود الفقه والشرع، وذلك بتجاهلهما، بل وحتى أن يصدر أوامر تعارض الشرع، أو أن يمنع النَّاس من العمل وفقاً له[1].

بينما الحقيقة هي أن من له أدنى معرفة بالمبادئ الفقهيَّة، وأحاديث **«الإمام الخميني»** وبقية الفقهاء، لا يقبل مثل هذا الكلام المذكور آنفاً، فضلاً عن الاعتقاد والتمسُّك به. فالوليُّ الفقيه الذي يعتبره الإسلام نائباً عن النبي (ص) والإمام المعصوم (ع)، يمكنه العمل فقط ضمن إطار الشرع. وهو ليس فوق الشريعة التي ترتبط مشروعيته بها بصورة مبدئية، ويجب أن يكون في مقدمة العاملين بالقانون والتعاليم الإلهية؛ ذلك أنه المصداق الأكمل للحديث:

«وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مُطيعاً لأمرة مولاه، فللعوام أن يقلدوه...»[2].

ويجب التوضيح أنه في الوقت الذي تكون فيه حكومة الفقيه مطلقة، تكون في الوقت نفسه مقيدة بكل الشروط والمعايير الإسلامية. ولقد جرى التشديد على أن لا يكون زمام الأمور بأيدي

---

(1) **مجلة «كيان»**، العدد 24، ص 21.

(2) **وسائل الشيعة**، ج18، ص 94، الباب 10، صفات القاضي.

من لا كفاءة لهم، فقد قال الإمام الراحل: «إن الحكومة الإسلاميّة ليست استبدادية ولا مُطلقة، بل مشروطة، وهي بطبيعة الحال ليست مقيّدة بالمعنى المتعارَف عليه (في الأدبيات الإيرانية) الذي تكون فيه المصادقة على القوانين تابعة لآراء الأشخاص والأغلبية، بل المقصود هو أن يكون رجال الحكم خلال التنفيذ والإدارة مقيدين بمجموعة من الشروط المحددة الواردة في القرآن الكريم وسنّة النبي الأكرم (ص)»[1].

نستخلص من ذلك أن القيود التي وُضعت على الفقيه هي من الشدة، بحيث «إذا تصرف في إحدى الحالات بشكل دكتاتوري، ألغيت ولايته»[2]. و «إن كل شيء في الحكومة الإسلاميّة ينبغي أن يكون وفقاً للقانون الإلهي».

نعم، «بإمكان الحاكم الإسلامي أن يعمل بما يراه صلاحاً للمسلمين، أو ضمن نطاق دولته. وإن هذه الصلاحية ليست استبداداً بل هي عمل وفقاً للمصلحة»[3]... وواجب الحاكم الإسلامي في عصر غيبة الإمام المعصوم، هو معرفة واستنباط الأحكام الإسلاميّة، وتطبيق الفروع على الأصول وتنفيذها. وفي حالة «التزاحم» ينبغي له، وفقاً لمصالح الإسلام والمسلمين، تقديم الأهم على المهم، وهذه قاعدة عقلائية يُقرّها الشرع أيضاً.

جدير بالذكر أنه قد يحدث «تزاحم» في ما بينها خلال التطبيق؛ حيث يبادر الفقيه إلى تقديم الأهم فيزيل «التزاحم». وهذا ضروري لتصريف شؤون المجتمع ما دام «التزاحم» قائماً، والمصلحة تقتضيه. مثال ذلك حرمة أموال الأشخاص، فلا تستطيع الدولة الإسلاميّة

---

(1) الإمام الخميني، **ولايت فقيه**، ص 33.

(2) الإمام الخميني، **بندها وحكمت ها**، ص 119.

(3) كتاب **البيع**، ج 2، ص 461.

التصرف في أموال الآخرين من دون إذن أصحابها، استناداً إلى الحكم الأوّلي: «النَّاس مسلّطون على أموالهم»؛ إذ لا يحلّ لأحد أن يتصرف في مال غيره إلّا بطيب نفسه. ولكن إذا كان الحفاظ على الملكية الفردية مؤدياً إلى الإضرار بمصلحة المجتمع، كأن يتوقف شق طريق يحتاجه النَّاس إلى هدم بعض البيوت، فلا يمكن، في هذه الحالة، أن نراعي مصلحة الفرد، وكذلك تسعير السلع، وإلغاء العقود الشرعيّة المُبرمة مع النَّاس من جانبٍ واحد عندما يكون ذلك العقد منافياً لمصلحة البلاد[1]، ففي حالاتٍ كهذه، يُبادر الحاكم الإسلامي إلى تقديم الأهم ومصلحة المجتمع على مصلحة الفرد. وإن آلية الأحكام والقوانين الإسلاميّة تستدعي أمراً كهذا؛ لذا، فإن الفقيه لا يكون له اختيار مُطلق وتصرف شخصي أو سلطوي في تطبيق الأحكام الإلهية، وليس بإمكان أي منصف أن يرفعه فوق الشريعة والتوحيد. وإذا اقتضت مصلحة الإسلام والمجتمع الإسلامي أن يتخلى الفقيه عن حكم شرعي بشكل مؤقت، فذلك لا يعني نسخ حكم أو كونه فوق التوحيد والدين.

ب ـ علاقة الوليّ الفقيه بالدستور:

لا بدّ من القول في هذا النطاق أن محور كثير من الشُبُهات والأوهام التي طُرحت بشأن مفردة «مُطلقة» هو علاقة الوليّ الفقيه بالدستور. والسؤال الرئيس هو: تُرى هل أن ولاية الفقيه المُطلقة لها الحقُّ في فرض الولاية في إطار الصلاحيات التي حدّدها الدستور فقط (خاصة المادة 110 من الدستور الإيراني)، أم أنّ له صلاحيات أوسع من ذلك؟

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 170.

يقول البعض: إن على الوليّ الفقيه أن يعمل ضمن نطاق الدستور والمهام المحددة له، وأن لا يُعتبر فوق القانون؛ وأن لا يتصرف خارج هذه الدائرة، وإلّا لماذا وضعت حدود لمهامّه وصلاحياته في القانون؟

ومن جهة أخرى فإن الوليَّ الفقيه سوف يخالف الدستور الذي أقرَّه الناس. لذا، ومن أجل المحافظة على حقوق الناس، وكذلك في سبيل خلق مجتمع ملتزم بالقانون، على القيادة أيضاً، أن تعمل ضمن حدود هذه الصلاحية القانونية لئلا تثار شبهة الاستبداد.

بيد أنَّ الردّ على هذه الشبهة واضح من خلال نظريّة مشروعية القوانين المصادق عليها في نظام الجمهورية الإسلامية. فقد بيّن الدستور في المادة (110) صلاحيات وواجبات القائد في أحد عشر بنداً، ولكن يمكن زيادة هذه الفقرات أو منها بحسب ما تقتضيه المصالح، وتحت إشراف مجلس صيانة الدستور المُنتخب من قبل الناس. لذا، فإن ذكر هذه الحالات لا يدلُّ على التحديد والحصر. وعليه، فالدستور لا ينكر صلاحيات أخرى للقائد، خصوصاً في الحالات الضرورية التي تستدعي فيها الظروف أن يتخذ القائد خطوة مناسبة وقراراً حاسماً، بعد تشخيص الخبراء ذوي العلاقة وموضع الثقة، على أن يكون ذلك وفقاً للمَعايير الشرعيّة والقانونية.

«إنَّ إطلاق ولاية الفقيه المنصوص عليه في المادة «57»، حاكم على المادة «110». وإن أولئك الذين يقولون، مستندين إلى المادة 11، إن وجود إحدى عشرة فقرة في هذه المادة يعني عدم إمكانية وجود ما هو أكثر، عليهم أن ينتبهوا إلى أن الدستور نصَّ على إطلاق الولاية في المادة «57» لكي لا يعدد كل الصلاحيات. إذن، ففي حالة التعارض بين المادتين «57» و «110» فالمقدم هو المادة «57»؛ ذلك أن هذه المادة قد أوضحت عدم الحاجة إلى إضافة

صلاحيات أخرى(في حينه). وعلى هذا، واستناداً إلى المادة «57»، فالولاية مُطلقة، وإن وجود إحدى عشرة فقرة في المادة «110» لا يعني الحصر؛ ذلك أن كل حصر محتاج إلى مفهوم معارض - كما في المصطلح القانوني - وكذلك فإن المادة «57» مطلقة. ويمكن القول الآن: إنه، استناداً إلى المادة «75» فإن (ولاية الفقيه) حاكمة على مواد الدستور، وإن الإحدى عشرة فقرة الواردة في المادة «110» لا تعني الحصر»[1].

في ضوء ذلك يتّضح أنه كون ولاية الفقيه مطلقة يستدعي أن تكون صلاحياته الحكومية أوسع من تلك المدوّنة في الدستور؛ ذلك أن مهامه أوسع. فإذا واجهت المجتمع معضلة معقدة لا يمكن حلّها بالطرق المُتعارف عليها، ولم يُشَر إليها في الدستور، فإن المادة «110» من الدستور قد نصّت على أن من واجب القائد أنّ يبادر إلى حل تلك المعضلة بشكل من الأشكال، وأنَّ ذلك سيتم، أيضاً، استناداً إلى القاعدة الشرعيّة والعقلية القائلة بتقديم «الأهم على المهم»، وبعد التشاور مع المختصين. وفضلاً عن ذلك، فإن الصلاحيات الخاصة بفترات الأزمات قد أُخذت بعين الاعتبار في الحكومة الإسلاميّة، كما هو الأمر بالنسبة إلى بقية الحكومات، والقائد الحقُّ هو الذي يتخذ إجراءات في ضوء تشخيصه للمصلحة، رغم أنه لم يُشَر إليها بوضوح في المواد المتعلقة بالقائد، مثل: تحديد النسل، وتعيين أئمَّة الجمعة، وتعيين المدير العام للأوقاف، وتعيين رئيس بعثة للحُجاج الإيرانيين، وتعيين المتولي لإدارة «الحضرة الرضوية»، وبقية المراقد المقدَّسة إذا دعت الضرورة،

---

(1) عميد زنجاني، **صحيفة رسالت**، 20/ 3/ 1371ش (حزيران، 1992م) العدد 1850.

وتعيين وفصل ممثلين في الأماكن التي يراها ضرورية، وعشرات الحالات الأخرى.

بناءً على ذلك، فإن حدود صلاحيات الوليّ الفقيه في الفقه والبحوث المتعقلة بصلاحيات الحاكم الإسلامي قد جرى توضيحها، واستناداً إلى الإطلاق، فإنها لا تقتصر على الحالات الخاصة (المادة 110)، لذلك أعلن «**آية الله مشكيني**» في إحدى جلسات مراجعة الدستور (سنة 1368ش/ 1989م):

«أقترح إضافة شيء آخر هنا (المادة 110)، وهو أنكم لم تستوفوا هنا جميع واجبات الفقيه الجامع للشُّروط، واقتراحي أن تُضيفوا إلى هذه الجملة أو أن تُجعل بعنوان بند مستقل يحمل الرقم 21 وينص على: «وسائر ما عُدَّ في الدستور والكتب الفقهيَّة من واجبات الحاكم الإسلامي، وبطبيعة الحال، فإن للحاكم واجبات أخرى تدخل في نطاق صلاحياته»[1].

ويقول شخص آخر من خبراء الدستور: «إقتراحي هو أن نذكر هنا، في البدء، أن صلاحيات الوليّ الفقيه هي الصلاحيات نفسها التي كانت للنبي (ص) وللأئمة المعصومين (ع)»[2].

والقول الفصل بهذا الشأن هو قول «**الإمام الخميني**»:

«إن الموضوعات المطروحة في الدستور. وإن كانت في رأيي ناقصةً قليلاً، حيث لرجال الدِّين صلاحيات أوسع من هذا في الإسلام، ولكن السادة، ولأجل أن لا يخالفوا بعض المتنورين،

---

(1) علي مشكيني، «**صورت مشروح مذاكرات شوراي بازنكَري قانون أساسي**»، ج 2، ص689 ـ 690.

(2) المصدر نفسه ج 3، ص 131.

تنازلوا قليلاً . هي بعض مهام ولاية الفقيه وليست جميعها»[1].

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن التَمتُّع بصلاحيات أوسع مما ورد في الدستور لا يخرج القائد إطلاقاً، عن جادة الحقّ والعدل، ولا يؤدي به إلى مخالفة القانون؛ ذلك أنه فضلاً عن الشروط العامة، فإن العدالة شرط للقيادة. وإن مخالفته القانون وخروجه على الحقّ والعدل يعني سقوطه عن مقام العدل والولاية:

«إذا أراد الفقيه أن يكون مستبداً، سقط عن الولاية»[2].

ويضيف الإمام: «لو كذب الفقيه ولو بكلمة، أو خطا خطوة مخالفة للشرع، فلن تعود له تلك الولاية»[3]. فشرط العدالة دقيق جداً، فإذا كانت الولاية تُلغى بكذبة واحدة، فأين مثار القلق؟ هذا الشرط، إذاً، ينفي إمكانية الاستبداد. ويبدو أن المستنكرين قد خلطوا ـ عمداً أو سهواً ـ بين مفهومي ولاية الفقيه المُطلقة، والحكم الفردي المطلق. فقد وُصِف الحكم المُطلق بأنه الحكم الاستبدادي لشخص، أو مجموعة معينة بسمات التعسُّف والقمع والإرهاب والرعب وانتهاك القانون، ولا تحده أية موانع قانونية، ولا يمكن أن يشكوه أحد إلى أي شخص أو جهة قانونية[4]. وفي ظلِّ حكومات كهذه، لا يكون هناك أيَّ دور أو إرادة للشعب، ويعتبر الحكامُ الحكومةَ ملكَهم الخاص، ويرتكبون أفظع الجرائم في سبيل البقاء في الحكم[5]. ولا ينطبق أي من الأوصاف المذكورة على الوليّ الفقيه،

(1) **صحيفة النور**، ج 10، ص 133.

(2) المصدر نفسه، ج 10، 39، 174.

(3) المصدر نفسه، ج 11، ص 37.

(4) **فرهنك علوم سياسي**، ص 25.

(5) مونتسكيو، **روح القوانين**، ترجمة «علي أكبر مهتدي»، ص 93 ـ 119، **تاريخ فلسفة سياسي**، ج 1، ص 134.

فهو يعيش، دائماً، في صراع مع الظلم، وانتهاك حقوق الآخرين، ومع نفسه، وإذا وجدت فيه واحدة من الصفات المذكورة، فلن تكون له عندها مشروعية.

وفي إيضاح التناقض الجوهري بين ولاية الفقيه والاستبداد يقول: «الحكومة الإسلاميّة ليست استبدادية، يكون فيها رئيس الدولة مستبداً يفعل ما يشاء، ويستهين بأموال الناس، وأرواحهم، ويتصرف فيها كما يحلو له، يقتل من يشاء ويُنعم متى شاء على من يشاء. ولم يكن حتى الرسول (ص) وأمير المؤمنين (ع) وكل الخلفاء يتمتعون بصلاحية كهذه»[1].

وعلى هذا، فإنَّه إذا بُحثت هذه المسألة بقليل من الدِّقة بعيداً عن العداوات، والأحقاد، والأحكام المسبقة، فإنّه سيتضح أن امتلاك القائد لصلاحيات تتعدى حدود الدستور لا يعني التمحوُر حول الذات وانتهاك القانون، بل يعني إخراج المجتمع من الأزمات التي تحدث في ظروف خاصة. فالآلية المطروحة في دستور الجمهورية الإسلاميّة تجمع بين كون ولاية الفقيه مُطلقة، وكون الفقيه خاضعاً للقانون. وفي الحقيقة، فإن الدستور هو تفصيل تنفيذي لمبدأ ولاية الفقيه، والنظام الإسلامي هو آلية تنفيذه.

ولأجل المحافظة على سعة نطاق صلاحيات ولاية الفقيه، ووضع قاعدة راسخة لها (لئلّا تكون هناك ذريعة للباحثين عن الذرائع)، فقد أضيفت عند مراجعة الدستور، اللائحة المصادق عليها في 1368ش(1989م)، مواد شاملة وصلاحيات أساسية تلبّي حاجات البلاد القانونية والحالات الطارئة، يُستفاد منها بشكل مباشر

---

(1) الإمام الخميني، **ولايت فقيه**، ص 32، 33.

عادة، وفي أحيان أخرى بواسطة وعن طريق مؤسّسات قانونية، مثل: مجلس الأمن القومي ومجمع تشخيص مصلحة النظام.

والمواد الثلاث المُضافة هي:

1 - رسم الملامح العامَّة لسياسة نظام الجمهورية الإسلاميّة بعد التشاوُر مع مجمع تشخيص مصلحة النظام.

2 - الإشراف على سلامة تطبيق السياسة العامَّة للنظام.

3 - حلّ المعضلات التي تجابه النظام مما لا يمكن حلُّه بالطُّرق المُعتادة، بواسطة مجمع تشخيص مصلحة النظام[1].

ومع أخذ هذه المواد الثلاث بعين الاعتبار، فإن كل عمل يُنجزه الوليُّ الفقيه لمصلحة الإسلام والمسلمين يتطابق مع القانون أيضاً؛ ذلك أن الولاية المُطلقة لا تعني شيئاً سوى أن ترسم سياسة النظام العامة، وتُشرف على سلامة تطبيقها، وتُحلَّ المُعضلات المعقدة الطارئة.

أهميَّة وضع الأُسُس السِّياسيَّة العامَّة للنظام:

بديهيٌّ القول أن أهمَّ الحالات التي يكون فيها للولي الفقيه حضور فاعل هو تقديم حلول للمعضلات التي تواجه النظام. لذا، فإن بحث وضع السياسة وإدارة الأمور مهم جداً، فالتخطيط السياسي له مراحل متنوعة ومتعددة، والهدف منها تحديد الأسس، والحدود، وكيفية التَحوّل من الوضع الراهن إلى الأمثل المنشود في المستقبل. وهذا الأمر، في حقيقته، يتضمن اتخاذ القرارات وفرض السيادة

(1) «قانون أساسي»، **[دستور الجمهورية الإسلامية]** الفقرات 1 ـ 2 ـ 8، من المادة 110.

ضمن نطاق التخطيط والتعليمات؛ أي تفاصيل السياسة بصغيرها، وكبيرها، والداخلي منها، والخارجي.

وكمثال، نشير إلى أمر خطير يتعلق بالتخطيط العام للنِّظام القائم على أساس ولاية الفقيه اعتماداً على الدُّستور، هو العلاقات أو السياسة الخارجية. فلأجل رسم خطوط السياسة الخارجية بجميع مراحلها ينبغي مراعاة ما يلي:

1 ـ إن الدستور وبوصفه الميثاق الوطني، يتضمَّن أُسُس القوانين، والسياسات، والضوابط العامة.

2 ـ يقف القائد على رأس هرم السلطة الحاكمة.

3 ـ تختصُّ المؤسسات المرتبطة بالقائد، خصوصاً مجمع تشخيص مصلحة النظام ومجلس الأمن القومي، في رسم السياسة الدفاعية والأمنية للبلاد ضمن نطاق السياسة العامَّة المقررة من قبل القائد، والتنسيق بين الأنشطة السِّياسيَّة، والأمنية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية ذات العلاقة بالتدابير العامة.

4 ـ يُعتبر مجلس الشورى الإسلامي، واللجان المنبثقة منه، ولاسيما لجنة العلاقات الخارجية، مسؤولين عن السياسة التنفيذية، ووضع السياسة الخارجية، والعلاقات الخارجية، والأهداف، والمبادئ، والأسس، والأساليب التي تتبلور بشكل قوانين ينبغي مراعاتها.

5 ـ إن مهمة مسؤولي الدولة، سواء رئيس الجمهورية أم معاونيه أم الوزراء، خصوصاً وزير الخارجية، هي تطبيق السياسات التنفيذية على أساس التخطيط الشامل الذي تعتبر السياسة الخارجية الواردة في القوانين والبيانات التنفيذية، ودور كل واحد من المؤسسات المذكورة، من أهمِّ مهامه.

وعلى هذا، فرسم السياسة الخارجية يتم مع الأخذ بالاعتبار كل هذه المراحل، وبشكل دقيق. فالقائد يحدد الخطوط العريضة ويشرف على تطبيقها.

وإذا استجدت مسألة طارئة في العلاقات الخارجية تحتاج إلى اتخاذ قرار فوري، يبادر هو، أو الفريق العامل بإمرته، إلى اتخاذ ذلك القرار، استناداً إلى فقرات المادة «110». ويسري ذلك على كل الحالات.

الأحكام الحكومية ذات العلاقة بالمصلحة العامة:

ولا ريب أن ما يأمر به الوليّ الفقيه استناداً إلى الخطوط العامَّة للنِّظام مُراعياً المصلحة العامَّة وحل المعضلات في ضوئها، يُسمّى في المصطلح العلمي والفقهي بـ «الأحكام الحكومية» أو «الأحكام الولائية». وهي الأحكام (في مقابل الأحكام الأولية والثانوية) تعني التعليمات، والقوانين، والضوابط العامة، وتفاصيل تنفيذ الأحكام والقوانين الشرعيّة التي يصدرها القائد الشرعي في المجتمع الإسلامي ضمن نطاق القضايا الاجتماعية، مستنداً إلى صلاحياته كقائد يُراعي المصلحة العامة. فالأحكام الولائية هذه تصدر من أجل حلّ المعضلات والنزاعات[1].

في هذا السياق نشير إلى رسالة كتبها الإمام بشأن أحداث كردستان مؤرخة في 21/ 8/ 1979م قال فيها:

«لقد أصدرت أمراً إلى المدير العام لشركة النفط بأن يخصص لكردستان ثمن مبيعات يوم واحد من النفط بالتشاور مع الحكومة»[2].

---

(1) **القواعد الفقهية**، ج 1، ص 320، **جواهر الكلام**، ج 40، ص 100 الإمام الخميني **الرسائل**، ص5، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص 89.

(2) **صحيفة النور**، ج 8، ص 262.

ورداً على رسالة موجهة له من رئيس مجلس الشورى آنذاك في أيلول 1981م قال: «ومع الإشارة إلى الصلاحيات الواسعة للولي الفقيه، منح صلاحيات مهمة للمجلس للمصادقة على القوانين وتنفيذها، مما يمكّن المجلس، بعد تحديد الموضوعات المستجدة، من المبادرة إلى وضع القوانين اللازمة بحسب الأحكام الثانوية في سبيل حفظ المصالح العامَّة للبلاد[1]. واستناداً إلى أقوال الإمام، فإنَّ الأحكام الحكومية هي من الأحكام الأولية والدائمة المنفعة، ولها، غالباً، طابع تنفيذي يساعد في حل المعضلات التي يواجهها النظام، والحكم بدفع الضرائب نموذج على ذلك.

يقول «**الشهيد مطهري**» بهذا الشأن:

«إذا استدعت المصلحة العامَّة فرض ضرائب تصاعدية، وحتى لو استدعى توزيع الثروة الاجتماعية أن يصل إلى المالك الأصلي 5% وتؤخذ ضريبة مقدارها 59%، فينبغي العمل بذلك... ولا يشكُّ أي فقيه في هذه «الكبرى الكلّية» التي تقول بأنه ينبغي التخلي عن المنافع الصغيرة في سبيل مصلحة الإسلام الكبرى»[2].

وثمة نموذج آخر يمكن ذكره هو تحديد الملكية طبقاً للصلاحيات الحكومية ورعاية للمصلحة العامَّة، وفي هذا يقول «**الإمام الخميني**»:

«في الوقت نفسه الذي يحترم فيه الشارع المقدس الملكية، إلّا أن ولي الأمر إذا رأى أن هذه الملكية المحدودة مخالفة لمصلحة الإسلام والمسلمين، يمكنه أن يحدّ منها بقدر معيّن، ويمكنه أن يصادرها منه بحكم الفقيه»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج 15، ص 188.

(2) الشهيد مطهّري، **إسلام ومقتضيات زمان**، ج 2، ص 86.

(3) **صحيفة النور**، ج 10، ص 138.

كما أن «**الشهيد مطهري**» يصرّح بهذا الأمر أيضاً[1].

وغنيٌّ عن القول أنه توجد نماذج كثيرة من هذا القبيل، وضع الفقهاء بموجبها حل المعضلات التي تجابه المجتمع على عاتق الحكم الإسلامي. وأحكام الفقيه الحكومية هي، بشكل عام، على صنفين:

الأول: الأحكام الحكومية المُتزاحمة مع الأحكام الأولية في مرحلة التنفيذ، كالحكم بتعطيل بعض الأحكام الأولية (الحج مثلاً) استناداً إلى المصالح؛ حيث يسقط ذلك الحكم بعد زوال الظروف الاستثنائية، ويُعاد العمل بالحكم الأولي من جديد[2]. وبطبيعة الحال، فإن هذا الأمر ليس جديداً، بل كان سائداً على الدوام بين المسلمين.

الثاني: الأحكام الحكومية التأسيسية، وهنا تستدعي صلاحيات الوليّ الفقيه الواسعة أن يصدر أوامره لإدارة المجتمع، وتُعدّ هذه الأحكام أحكاماً أولية تتعلق بالحوادث الواقعة، مثل الأحكام الانضباطية والمقررات الإجرائية[3]. ونورد كنموذج على ذلك، تعيين لجنة للتعزيزات، حيث كتب الإمام بتاريخ 28/ 8/ 1364ش (19/ 11/ 1985م)، جواباً على سؤال موجه من رئيس لجنة الشؤون القضائية والقانونية في مجلس الشورى، ما مفاده:

«في هذه الفترة، حيث لا تتمتع الأغلبية الساحقة من العاملين في سلك القضاء بالشروط الشرعيّة المطلوبة للقضاء، وإنما سُمح لهم بالعمل بسبب الحاجة؛ لذا، لا يحق لهم تعيين الحدود والتعزيزات من دون إذن الفقيه الجامع للشروط. وعلى هذا، فمن الضروري

---

(1) **إسلام ومقتضيات زمان**، ج 2، ص 86.

(2) **صحيفة النور**، ج 20، ص 171.

(3) محمد هادي معرفت، **ولايت فقيه**، ص 174.

تحديد التعزيزات عن طريق تعيين هيئة يُسمح لهم بالعمل في إطارها ولا يحق لهم تجاوزها، وهذا الأمر مؤقت تدعو إليه الضرورة، إلى أن يتم تعيين قضاة جامعين للشروط المطلوبة»[1].

وعلى مدى قيام النظام الإسلامي في إيران، ولاسيّما في السنوات الأخيرة من حياة الإمام، كانت تنشأ معضلات عديدة في إدارة أمور البلاد لم يكن يوجد لها حلّ في الدستور، وكان مسؤولو الدولة يقدّمون له استفتاءات عديدة لحلها، فكان بدوره ـ مع الأخذ بالاعتبار ولايته المُطلقة والصلاحيات الواسعة للحكومة الإسلاميّة ـ يسعى إلى حل معضلاتهم؛ لذا حظيت الحكومة بصلاحيات واسعة من قبله خلال سنوات الحرب والجهاد الساخنة، ومن ذلك حقُّ التعزيزات الحكومية الذي ألغاه الإمام بعد انتهاء حالة الحرب التي كانت تعيشها البلاد، وعدُّ ذلك حقّاً للفقهاء الجامعين للشروط فقط.

عنصر المصلحة:

من الملاحظ أن مُفردة «المصلحة» تُستخدم كثيراً في هذه المقالة وكل المقالات ذات العلاقة بولاية الفقيه، ما يدلّ على أنها ذات أهمية كبيرة. ويكفي، لإثبات أهميتها، أنَّ الجانب العملي وحل معضلات النظام في شتَّى المجالات رهن بمراعاة هذا العنصر المهم والمصيري. في هذا المجال يقول «**الإمام الخميني**»: «في الإسلام تُقدّم مصلحة النظام على كل شيء، وعلينا جميعاً أن نتّبع ذلك»[2]. ويقول أيضاً: «إنَّ مصلحة النظام والشعب من الأمور المهمة التي يمكن أن يؤدي الوقوف بوجهها والغفلة عنها إلى التشكيك في إسلام

(1) الإمام الخميني، **صحيفة النور**، ج 9، ص 176.

(2) المصدر نفسه، ج 21، ص 112.

المستضعفين العزيز في الماضي والحاضر وهزيمته، وإلى انتصار إسلام المستكبرين الأميركي المدعوم بمليارات الدولارات بواسطة عملائهم في الداخل والخارج»[1].

والمقصود بالمصلحة هو مراعاة المصالح الوطنية والاجتماعية، والحؤول دون حدوث الخسائر الكبرى. وبعبارة أخرى، مراعاة الأولويّات، وحلّ المعضلات والمشاكل التنفيذية، ورعاية المصالح الأساسية للإسلام، والأمة الإسلامية؛ وإن تشخيص المصلحة والزمان المناسب لإعلان حكم ما، يقع على عاتق الحاكم الشرعي الذي يستخدم صلاحياته في ضوء هذه المصلحة بشكل مباشر أو بواسطة ذوي العلاقة. ونطاق تشخيص المصلحة هذا هو غالباً، وليس دائماً، الحالات التي ليس فيها حكم إلزامي (الوجوب أو الحُرمة)؛ أي المباحات؛ إلّا أنَّ مصلحة الإسلام والمسلمين تتطلَّب أن يُمنع أو يُفرض تطبيق بعضها إلى حين انتفاء الضرورة. ومن المؤكدّ أن إعلان المنع أو الوجوب في أيّ زمان مرتبط برأي الحاكم الإسلامي، وهذا يجعله فوق القانون، بل وينبري لذلك مستنداً إلى صلاحياته الشرعيّة والقانونية؛ ولكن، بما أنه لا يستطيع وحده تشخيص الموضوعات المتنوعة في المجالات المختلفة وتنفيذها، فمن الطبيعي أن يستعين بالخبراء شأنه شأن بقية الحكومات، ويضع نظاماً على أساس الاحتياجات، ويعيّن مسؤولين للتنفيذ ولإدارة الحكومة، وتحديد وتشخيص العناوين، ويكون هو على رأس الهرم مُشرفاً على المجموعة بأكملها. وبهذا يُدفَع الإشكال القائل: إنَّ الفقيه يحتاج إلى التخصّص في كثير من المجالات لو أراد العمل بالدُّستور والإشراف على سلامة تطبيقه؛ لأنَّ المهام المسندة إليه كثيرة ومتنوعة.

---

(1) المصدر نفسه، ج 20، ص 176.

يقول الإمام في ضوء هذا التحليل:

«يقول البعض: إن الفقهاء عاجزون عن إدارة الشؤون السِّياسيَّة والعسكرية وغيرها، وأقول رداً على ذلك: إنَّ هذا الكلام لا يستند إلى شيء، ولا يستحق أقل اهتمام؛ ذلك أنَّ تدبير الأمور في كل دولة إنما يتمُّ بتضافر جهود الكثير من المتخصصين وذوي الأفكار الثاقبة، وإنَّ الملوك ورؤساء الجمهورّيات منذ القدم، وحتى الآن، لم يكونوا - إلّا في حالات نادرة جداً - على معرفة بالإجراءات السِّياسيَّة والنُظُم العسكرية، بل كان الأمر، دائماً، يتمُّ بأن تنجز كل مهمة على أيدي المتخصصين فيها. ولعل الأمر الجدير بالاهتمام الكبير هو أن القائد ورئيس الدولة، إذا كان عادلاً، من البديهي أن يختار وزراء وموظفين عادلين وصُلَحاء، ويؤدي هذا إلى انخفاض نسبة الظلم والفساد والاعتداء على الأموال العامة، والمحافظة على أرواح النَّاس وحرماتهم وكراماتهم، وكما كان الأمر على عهد «الإمام علي» (ع) الذي لم يكن يباشر جميع الأمور بنفسه بل كان يختار قضاة وقادة عسكريين وغيرهم، ويسند إليهم المهام، فالأمر اليوم هو على هذه الشاكلة؛ أي أنَّ إدارة الشؤون السِّياسيَّة، والعسكرية، وكذلك إدارة المُدن وصيانة ثغور البلاد هي كلُّها بأيدي أشخاص يتمتعون بالجدارة الكافية»[1].

وسائل السيطرة على سلطة الفقيه:

لا بدّ من الإشارة إلى أن كل ما يُقلق منتقدو نظريّة ولاية الفقيه المُطلقة هو عدم محدودية صلاحيات الفقيه، فهم يرون أنَّ السبيل

(1) **شؤون واختيارات ولي فقيه**، ترجمة بحث «**ولاية الفقيه**» من كتاب **البيع**، ص 80.

إلى حل هذه المشكلة هو تحديد سلطة الفقيه. وبطبيعة الحال، فإنَّ سعة نطاق الصلاحيات الحكومية، قد تُستغل بشكل كبير، وربما يُتَوصّل بها إلى إلغاء أحكام الله بذريعة المصلحة، لكنَّ هذا الخلل يمكن تلافيه بأشكال أخرى وليس بإلغاء صلاحيات الحاكم. ولقد قلنا في ما مضى: إن هذا إطلاق في عين التقييد (وفق ما تقتضيه مصلحة المسلمين والقوانين الشرعية) وليس انفلاتاً. ونذكر هنا بعض الوسائل لضبط تصرفات الفقيه:

أ ـ الصفات الذاتية للقائد:

لا شكّ في أن أول وأهم عوامل الانضباط هو أن يتمتَّع قائد النظام الإسلامي بصفات وخصائص متميزة مثل: الإيمان، والالتزام التّام بالتعاليم الإسلاميّة، والتقوى، والعدل، والعلم، والفقاهة، والتدبير، والشجاعة، وأن يحظى بقبول الأغلبية. فمن البديهي أن لا توجد هذه الصفات في من يحمل أقل قدر من دوافع الدكتاتورية، والاستبداد، وانتهاك القانون، لأن وجودها في أي شخص سيكون أكبر رادع له عن الاستبداد. وقد وضعت المادتان «5» و«107» من الدستور ولاية الأمر وإمامة الأمة على عاتق الفقيه العادل المتقي، العارف بشؤون عصره، والمدير، والمدبّر. ففقيه كهذا لا يكون فقط خالياً من الشخصانية، بل إنه يتهرب من قبول هذا المنصب إلّا أن يكون هذا من باب أداء الواجب الإلهي؛ ذلك أن التمتع بهذه الخصائص واكتساب صفة التقوى ليس أمراً سهلاً. كما عليه أن يثبت، بشكل عملي، أنه متّقٍ، متغلّب على هواه، لا يرتكب الكبائر ولا يُصرّ على الصغائر. وبعد تمتُّعه بهذه الصفات وتسلُّمه منصب القيادة أيضاً، يخلع من منصب الولاية إذا ظهرت لديه خيانة للأمانة، وروح استعلاء.

ب ـ القوانين الإلهية:

من البديهيّ أنَّ الحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون، وأنَّ جميع مسؤولي السلطات التنفيذية، وعلى رأسهم الوليّ الفقيه رغم سعة نطاق صلاحياته، هم مطيعون للقانون الإلهي، القانون الذي يعارض، بشدة، التصرُّف المستبد بأي شكل وأيّة صيغة مهما كان قليلاً.

وعن هذا الأمر يقول **«الإمام الخميني»**:

«الإسلام دين قانون، ولم يكن بإمكان أحد حتى النبي (ص) أن يتصرف خلاف ذلك ولم يفعل ذلك. ولقد قال تعالى لنبيّه (ص):

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾ **(سورة الحاقة، الآيتان 44 ـ 46)**. هذا هو حكم القانون، لا يحكم سوى القانون الإلهي، لا الفقيه ولا سواه، فالجميع خاضعون للقانون، منفّذون له»[1].

ومن الطبيعي أن لا يسود النظام الإسلامي القائم على نظريّة ولاية الفقيه، أسلوب الاستبداد ونزعات التسلط؛ ذلك أنه مُلْهَم ومنبعث من الوحي الإلهي، وهو مسؤول عن كل واحد من أعماله. فالقوانين والضوابط الإلهية هي عامل قويّ لقمع الأهواء النفسية، ومن يستشعر نفسه في حضرة الله، وأنه ينبغي له تقديم تفسير شرعي مقبول لكل فعل في حضرة القدس الإلهي، لا يتخّذ من منصبه ومكانته الاجتماعية وسيلة للاستبداد وظلم العباد.

ج ـ المصلحة العامة:

من المفيد القول أنه ثمّة قيد آخر لحالة الإطلاق الموجودة في

---

(1) **صحيفة النور**، ج 10، ص 10، 53.

الولاية، وهو الأخذ بعين الاعتبار المصالح الحقيقية للمولّى عليهم (وليس المصالح الشخصية) بشكل يُفنى معه الفرد في المصلحة العامة: «على من يحكم المسلمين والمجتمع الإنساني أن يأخذ بعين الاعتبار، دائماً، المصالح العامة، ويغضّ الطرف عن القضايا الخاصة والعواطف الشخصية»[1]. واستناداً إلى هذا ـ وكما مرّ آنفاً ـ فإنَّ الولاية المُطلقة تعني التصرُّف في جميع أمور البلاد بشروط، وبمقتضى المصلحة، وإنَّ عدم مراعاة ذلك يستدعي الخلع من القيادة.

د ـ الاستفادة من الاستشارة:

إذا أردنا ببساطة شرح معنى الاستبداد نصل إلى أنه تصرّف الفرد من دون مراعاة آراء الآخرين، ويقع في مقابله أسلوب التشاور. ففي نظام الولاية المُطلقة للفقيه، ورغم أنَّ الذي يتخذ القرار النهائي هو الوليّ الفقيه شخصياً، نجد قائد الحكومة الإسلاميّة مضطراً لاستشارة المتخصّصين والخبراء في شتَّى الأمور، وبعد أن يُحاط علماً بكافة الآراء ووجهات النظر، عليه أن يتخذ القرار المناسب كما أشير إلى ذلك في المادة «110» من الدستور. وحتى لو افترضنا عدم وجود أمر كهذا في الدستور، فإنه ينبغي للحاكم الإسلامي، اتّباعاً للقرآن وسيرة النبي (ص) والأئمة (ع)، أن يطبِّق مبدأ الشورى. وبناءً على هذا، فإنّه لا يوجد ما يقلق في الولاية المُطلقة.

هـ ـ إشراف النَّاس ومجلس الخبراء:

لا بدّ من التأكيد على أن عمل القائد يقع تحت إشراف النَّاس

---

(1) الإمام الخميني، **ولايت فقيه**، ص 95.

دائماً، بشكل مباشر أو بالواسطة (مجلس الخبراء). والمهمة الرئيسة لمجلس الخبراء هو تعيين القائد، وإذا خرج عن طريق العدل والتقوى، عُزِل تلقائياً. إلاّ أنّ تشخيص هذا الخروج والإعلان ينبغي أن يتمَّ بواسطة مسؤول رسمي وهو مجلس الخبراء. وعلى هذا، فإنّ واحداً من مهام هذا المجلس هو الإشراف على أعمال القيادة للحؤول دون بلوغ الأمر مرحلة العزل[1]. وهذا الإشراف الحازم يعدُّ أسلوباً فاعلاً لمنع استغلال السلطة وصلاحيات القائد الواسعة والقانونية.

و ـ حقُّ النقد:

وبالرغم من وجود كل سبل المراقبة لسلطة الفقيه، يبقى حقُّ الناس في نقد أعماله مُصاناً. والمقصود بالنقد هو النصيحة وتوخّي الخير، وليس التخريب والهدم. والنصيحة والنقد البنّاء يعنيان كل قول أو فعل رُوعِيَ فيه خير وصلاح من قُدّمت له النصيحة. والقرآن الكريم يصف دعوة الأنبياء بالنصيحة، وكل واحد منهم بالناصح الأمين؛ ذلك أنهم لم يكونوا يتوخون سوى الخير للناس[2]. فقد قال «نوح» (ع): «وأبلغكم رسالة ربي وأنصح لكم»، وقال هود عليه السلام: «أبلغكم رسالة ربي وأنا لكم ناصحٌ أمين». فالنصيحة للجميع تؤدي إلى تطوّر الأعمال وتزداد أهميتها للحاكم الإسلامي. وليس من مصلحة قادة المجتمع الإسلامي أن يجعلوا أنفسهم فوق الانتقاد بمعناه السليم، فعلى الحاكم أن يعلم أن النَّاس يشرفون على أعماله، ومن حقهم أن يُسدوا له النُصح عند الضرورة. وقد كان

---

(1) محمد تقي مصباح يزدي، مجلة «**حكومت إسلامي**»، العدد 8، ص 42.

(2) جذر هذا المعنى من : «نصحت العسل» أي صفّيته. وعلاقة هذه المادة بالعمل الذي ينجزه الناصح هي أن الناصح ينقي كلامه من كل شائبة وغش، ولا يترك فيه دافعاً سوى حُبِّ الخير.

«الإمام علي» (ع) يطلب إلى النَّاس أن ينتقدوه وعن هذا قال:

«فلا تكلّموني بما تكلّم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً، في حقّ قيل لي»[1].

قال **«الإمام الخميني»**:

«النقد لأجل البناء وإصلاح الأمور، شيء ضروري»[2].

في ضوء الشرح يتأكد عدم وجود حكومة دينية مطلقة، وحتى النبي (ص) لم تكن لديه حكومة مُطلقة قائمة على الرغبات النفسية كبقية الناس، وكان يتحرك وفقاً لما يمليه عليه الوحي. كذلك فإنّ غير المعصومين مثل الفقهاء، ليسوا فوق القانون، بل وليسوا فوق النقد أيضاً. وعليه فإن من حقّ الأمة أن تدقق في أعمال القائد وتُحاسبه. وهكذا تكون حركة القائد محكومة للقانون وليس العكس.

كلمة أخيرة:

تجدر الإشارة في ختام بحثنا إلى أنَّ هذا الكم من المقالات، والإشكالات، والشُبُهات التي تُثَار حول ولاية الفقيه وأهليته العلمية، والأخلاقية، وسلطته، مما يُكتب ويُنشر، لا يوجد له مثيل بشأن بقية أركان النظام الإسلامي. ولعلَّ السر في ذلك يعود إلى الموقع الحسّاس، والمكانة السامية لوليِّ الأمر الذي كان بمثابة عمود خيمة الدّين، والعمود الفقري للنِّظام الذي ترتكز عليه بقية الأركان، وإلى محاولة الأعداء وعملائهم استهدافه. وهذا الإشكال القائل: إن تركيز

(1) **نهج البلاغة**، الخطبة 216، الطبعة التي حققها «صبحي الصالح».

(2) **صحيفة النور**، ج 14، ص 236.

السلطات بشكل مُطلق يترافق مع الفساد واستغلال السلطة، لا قيمة له لدى المسلمين الذين يعيشون في الأجواء الروحية للمجتمع، ويعايشون أناساً فضلاء متقين قد هذّبوا أنفسهم. وعلى قادة المجتمع الإسلامي أن يتمتعوا بالصفات التي يتحرَّق «الإمام علي» (ع) شوقاً إلى رؤيتها؛ أي أن يكونوا علماء ربانيين[1]. فهم بعيدون عن الاهتمام بالدنيا والسلطة، وانتهاك الحقوق، ويسعون إلى دفع المجتمع أيضاً، بهذا الاتجاه، ولا يتمُّ بلوغ هذه المرحلة، إلاّ بعد اجتياز معترك جهاد النفس. لذا، فإن اتهامهم بالاستبداد وانتهاك القانون، هو تهمة غير مقبولة.

ولعلّ الجدير فعلاً بالنقاش وإمعان النظر، هي أفعال وتصرُّفات مسؤولي النظام الإسلامي. فالقيادة، وبعد انتخابها من قبل مجلس الخبراء، لا تتوانى لحظة عن أداء المهمات المنوطة بها شرعاً وقانوناً. والمهم هو: هل أنَّ الأوامر الصادرة من مقام وليّ الأمر تُنفّذ أم لا؟ فجميع المسؤولين مكلّفون بتنفيذ أوامره وإرشاداته. وعندما يتم ذلك بمسؤولية، فإنّ الأعمال ستُنجز بشكل طبيعي، ومنطقي، وقانوني، وسيكون النظام القائم على ولاية الفقيه مُقتدراً، وفاعلاً، ومُتمكناً من حلّ المُعضلات، مما يؤدي إلى تعزيز مكانة هذه الولاية. لكن إذا لم تكن هذه المجموعة متمتعة (لأي سبب كان) بالفاعلية اللازمة، أو كان أعضاؤها يفكرّون بمصالحهم الشخصية، أو الفئوية، فسيُنسب ضعف النظام وخِوَرُه وعدم فاعليته إلى الوليّ الفقيه. وكل فرد من المنتخبين ممن يتولون منصباً في هيكلية النظام، له دور في النظام بِرمته، وسيكون تقصيره في أداء الواجب خيانة بحق الإسلام والمسلمين؛ ذلك أنَّ القوانين المتعارف

(1) **نهج البلاغة**، الحكمة 139.

عليها في البلاد، هي الأخرى، قد اكتُسبت مشروعيتها بتأييد وإقرار الوليّ الفقيه، والتخلف عنها هو تخلف عن الحكم الشرعي. وعلى هذا الأساس، قال «**الإمام الخميني**»: «إن تخطي إشارة المرور الحمراء مشكل شرعاً».

وحتى لو افترضنا أنّ قائد المجتمع هو إنسان معصوم «كالإمام علي» (ع)، فإن الأعداء والجهلة من الأصدقاء يمكن أن ينسبوا ضعف وتهاون بعض الموظفين إلى شخصيته المقدسة. فثمة حادثة من هذا النوع تُروى عن الإمام، وفيها أنَّه بكى بشدة عندما بلغه خيانة أحد عمّاله وشكى إلى الله من عمله. فلو أنّ هذا الشخص أدّى واجباته بشكل صحيح، لكان أسهم في تحسين صورة الحكومة وتعزيز النظام العلوي، ونال رضا الله والإمام (ع). وفي السياق عليه نذكر أن ضعف الكوفيين وخورهم عن التحرُّك نحو ميادين الجهاد، رغم أن «الإمام عليّ» (ع) دعاهم مراراً إلى ذلك، أدى إلى حدوث خلل عام في عمل الحكومة، وبطبيعة الحال، فإن الذنب كان ذنبهم. الأمرنفسه ينطبق اليوم على مجتمعنا الإسلامي الذي يتولى حكمه قائد حلّ محلّ المعصوم (ع)، وورث منصب الإفتاء، والقضاء، والحكم المشروع عنه. فهو ولايته بالاعتماد على هيكل النظام والمسؤولين الصغار والكبار فيه. وقد منح النَّاس المكانة اللائقة، وهيّأ هؤلاء الشرط العملي للقيادة من خلال مصداق «حضور الحاضر». كما أن القائد بدوره تم انتخابه بصفات ممتازة قلّ نظيرها. وفي المقابل يشكّل مسؤولو النظام حلقة الوصل بين القائد والناس، وسبب وجودهم هو خدمة الناس في آن معاً، فهم يستطيعون ـ بالخبرة والإيمان والعقل ـ أن يكونوا خدماً للنِّظام والناس، وبذلك يصونون كرامة الولاية، وعند تقصيرهم يشوّهون صورة النظام الإسلامي ويتسبّبون بوهنِه.

انطلاقاً من كل ذلك، فإن النقد، أو المناقشة، أو التدقيق في أعمال موظفي النظام ومحاسبتهم، هو أمر تزداد الحاجة إليه أكثر من أي شيء آخر، كما أن تصحيح أخطائهم يحتاج، بطبيعة الحال، إلى جهود جماعية مكثّفة، لتشمل الأخلاق، والتربية، والثقافة، والاقتصاد، والأسرة، والفرد، والمجتمع. ولا شكّ في أن الانتقادات ستنعدم تماماً إذا كان قدر ضئيل من العدالة التي ينبغي لولاية الفقيه المُطلقة أن تراعيها (وهي تراعيها) متوافراً في كل المسؤولين، والموظفين. فإن الانتقادات ستنعدم تماماً.

لكن، وللأسف، انعدمت هذه الصفات عند بعض المسؤولين، مما أدى إلى أن تُنسب العيوب والنقائض إلى ولاية الفقيه، فتثار الشبهات بشأنها.

جذورٌ قديمةٌ وراسخةٌ
لنظريّة ولاية الفقيه المطلَقة
في سيرة الإمام الخميني

بقلم: بهرام أخوان كاظمي[1]

خلاصة المقالة:

بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، اشتدّ عود نظام الجمهورية الإسلاميّة يوماً بعد آخر، وقَوِيَ رويداً رويداً، على الرغم من المشاكل والمُعضِلات التي واجهها، داخليّاً وخارجيّاً. وبعد ترسيخ أُسس النظام وأركانه، وظهور قضايا مُستحدَثة، وأمورٍ طارئة، وتهيّؤ الظروف المناسبة، الزمانيّة والمكانيّة، بادر **الإمام الخميني** إلى طرح وتوضيح الأبعاد المختلفة لنظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، واستمرّ في ذلك طيلة عشر سنوات من قيادته للنظام بعد انتصار الثورة.

(1) دكتوراه في فرع العلوم السياسيّة، من جامعة طهران.

وقد وصلت التصريحات والتفصيلات التي بدرت من الإمام إلى ذروتها، في بيانه الذي أصدره بتاريخ (16/ 10/ 1366 هـ.ش) الموافق (6/ كانون الثاني/ 1988 للميلاد)، والذي يُمكن اعتبار ما ورد في مضامينه فصلَ الخطاب في بيان وإيضاح معالم هذه النظرية. ولقد برزت تفسيراتٌ عديدةٌ وأنماطٌ مختلفةٌ لفهم ما جاء فيه، أحدها أنّه يُعَدُّ بمثابة الظهور المتكامل والشّامل لأبعاد ومعالم نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، في التاريخ المذكور آنفاً.

ويمكن القول إنّ النتيجة التي برزت مباشرة عن مثل هذا الظنّ أو الاعتقاد، هي أنّ نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة للإمام الخميني** لم تكن تتمتّع بالمتانة والترابط المطلوبين قبل ذلك التاريخ؛ بل هي نظريةٌ متهالكةٌ، متهاوية، متناقضة، برزت فجأة بعد انتصار الثورة في ضوء ظروفٍ خاصّة، واستبانت أُطُرها في (6/ كانون الثاني/ 1988 م). وهذا البحث يحاول أن يبيّن ويناقش صحّة أو خطأ هذا الادّعاء؛ ومدى واقعيّة ذلك الزعم والظّنّ؛ ويدرس فرضيّة أن «**نظريّة ولاية الفقيه المطلَقة**» تتمتّع بجذورٍ قديمة، وأبعادٍ واضحة، وأركانٍ وطيدةٍ في السيرة النظريّة والعمليّة **للإمام الخميني**؛ وأنّ طرحها وإعلانها من قِبَله قد تمّ بشكلٍ تدريجيٍّ في ضوء المقتضيات الزمانيّة والمكانيّة، وبناءً على مراعاة مصالح الإسلام والشعب المسلم.

المقدّمة:

لقد أطاح انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران** في (11/ شباط/ 1979 م = 22/ بهمن/ 1357 هـ. ش) أحد أقدم الأنظمة الملَكيّة في المنطقة، وأقام على أنقاض تلك السلطنة و«الفكر السياسيّ الشاهنشاهيّ» جمهوريّة إسلاميّة على أساس «**ولاية الفقيه المطلَقة**» **للإمام الخمينيّ**.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ولاية الفقيه تتمتّع بجذورٍ قديمةٍ تعود إلى ألف عامٍ مضت، في الفقه الشيعيّ[1]. وعلى الرغم من أنّ كثيراً من الفقهاء لَيسوا متّفقين ـ بالإجماع ـ على طبيعة الصلاحيّات التي يتمتّع بها الوليّ الفقيه؛ إلّا أنّ الإمام هو المفكّر الذي نظَّر بالتفصيل في هذا الصدد. وما يميّز ولاية الفقيه المطلَقة لديه هو إيمانه بإطلاق واتّساع صلاحيّات الوليّ الفقيه ومشابهتها للصلاحيّات الحكوميّة للنبيّ محمّد (ص) والأئمّة المعصومين (ع). وهذا النمط من الرؤية ورد في جميع مؤلّفاته وتصريحاته الشفويّة. ويمكننا اعتبار كتاب **«كشف الأسرار»** الصادر عام (1944 ميلادي = 1323 هـ. ش)، كمصدرٍ أوّل، وأحد الشواهد الدالّة على هذه النظريّة.

والواقع أنّه بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، بدأ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في **إيران** يقوى ويشتدّ عوده يوماً بعد آخر، على الرّغم من المشاكل الداخليّة والخارجيّة الكثيرة التي واجهته. ولا شكّ في أنّ ترسّخ استقرار النظام وثباته، ووقوع أحداثٍ وتطوّراتٍ متعدّدة، وكذلك الظروف والمقتضيات الزمانية والمكانيّة، كل ذلك أتاح الفرصة ليبادر قائد الثورة طيلة السنوات العشر من قيادته للنظام، إلى تسليط الضوء ـ بشكلٍ متزايد ـ على الزوايا والنواحي المختلفة لنظريّة **ولاية الفقيه المطلقة**. وذروة تصريحاته في هذا المجال تتمثّل في بيانه الصادر بتاريخ (6/ كانون الثاني ـ يناير 1988 ميلادي)، الموافق (16/ دي/ 1366 هـ. ش)، حيث يمكن اعتباره فصل الخطاب في بيان معالم هذه النظرية وأركانها. وبسبب عدم معرفة تاريخ هذه النظرية عند **الإمام الخميني**، شاعت تصوّراتٌ وظنونٌ وأنماطٌ من

(1) آية الله يوسف صانعي، **ولاية الفقيه**، طهران، وحدة الأبحاث والدّراسات في مؤسّسة القرآن، أمير كبير، ج 2، 1364 هـ. ش (1985).

الفهم والتلقّي، يمكن وصفها بأنها خاصّةٌ ونادرةٌ من نوعها. وأحد أهمّ هذه التصوّرات، الاعتقاد بظهور النظريّة المذكورة فجأة، ومرّة واحدةً في ذلك التاريخ. والنتيجة المباشرة لهذا الظنّ والتصوّر هي أنّ **نظرية ولاية الفقيه المطلَقة**، لم تكن تتمتّع بالمتانة والانسجام والرصانة؛ بل إن فيها نواقص ونقاط ضعفٍ وتناقضات؛ وقد طرِحت مرّة واحدة بعد انتصار الثورة في ظلّ الظروف الخاصّة القائمة آنذاك، وذلك في السادس من كانون الثاني/يناير 1988 م.

هذه المقالة تحاول تقويم وتحليل واستبانة مدى صحّة أو خطأ هذا النمط من التصوّرات والظنون. والسؤال الأساس الذي تطرحه هو: «هل **نظرية ولاية الفقيه المطلَقة** ذات جذورٍ وتاريخٍ قديم، وتتمتّع بالرصانة والمتانة، في السيرة النظريّة والعمليّة **للإمام الخميني**؟». إن الفرضيّة الأساس لهذه المقالة هي: «إنّ **نظرية ولاية الفقيه** لها جذورٌ ضاربةٌ في القِدم، وتتمتّع برصانةٍ ومتانة؛ وعدم عرضها وطرحها كاملةً وإنّما بشكلٍ تدريجي، تمّ من أجل رعاية مصالح الإسلام والشعب، وفي ضوء المتطلّبات والمقتضيات الزمانية والمكانيّة.

وهناك افتراضاتٌ فرعيةٌ أيضاً يساعد إثباتها أو نفيها ـ كثيراً ـ على تقويم واستبانة صحّة أو خطأ هذه الفرضيّة الأساس. وهذه الافتراضات هي:

1 ـ إنّ **نظريّة ولاية الفقيه** المطلَقة ناتجةٌ من الاستنباط والاجتهاد الفقهيّ، بأسلوبٍ لازَم **الإمام الخميني**، ويُعدّ جزءاً من هذه المجموعة. ومن خلال البرهنة على قِدَم هذا الأسلوب الاجتهاديّ في السيرة النظريّة والعمليّة لسماحته، تتمّ البرهنة على قِدَم وثبات ورصانة نظرية ولاية الفقيه المطلَقة.

والفرضيّات التّالية تبحث في دور وخصائص «الشعب»، و«علماء

الدين»، و«أوضاع البلاد وظروفها»، في طرح وعرض هذه النظريّة من قبل **الإمام الخميني؛ وترى أنّ تلك العوامل تُعتبر من عناصر الزمان والمكان في طرحها.**

2 ـ إنّ الناس، بما يتمتّعون به من مزايا وصفاتٍ خاصّةٍ ومرحليّة، كان لهم دورٌ في طرح وإعلان نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، تدريجياً. ولا بدّ من القول إنّ محوريّة دور الناس في السيرة النظريّة والعمليّة **للإمام الخميني**، وأهميّة قبولهم واعتناقهم وإقبالهم ـ بشكل عام ـ على هذه النظريّة، ونُضجهم ووعيهم السياسيّ؛ يُعتبر عاملاً أساسيّاً في عرض وطرح هذه النظرية تدريجياً. كما أنّ القابليّات المرحليّة والصفات الحيويّة لأبناء الشعب، من حيث مستوى وعيهم ومعرفتهم، دينيّاً وسياسيّاً واجتماعيّاً وثقافيّاً، ودرجة استعدادهم العمليّ والثّوري، لها دورٌ أساسٌ في هذا الأمر.

3 ـ لقد كان لعلماء الدّين، والحوزات العلميّة ـ بما لهم من ميزات خاصّةٍ ومرحليّة ـ دورٌ وتأثيرٌ في الإعلان التدريجي لنظرية **ولاية الفقيه المطلَقة.**

في المقابل، إنّ تردُّد بعض علماء الدين، وتأثّرهم بالاستعمار، وعدم إيمانهم؛ وكذلك ولعهم بالدّنيا، وتظاهرهم بالقداسة، والتحجّر الفكريّ لعقولهم، وافتعالهم العراقيل والعقبات، وتوجيههم التهم والأراجيف بوجه نهضة وحركة **الإمام الخميني**؛ وبشكلٍ عام، ركود وضعف الحوزات وما أصابها من الآفات المرحليّة؛ إنّ هذه الأمور كلّها أسهمت في عرقلة وتأخير طرح نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**؛ وبالتّالي، طرحها تدريجيّاً. مع التأكيد على أنّ تعاون علماء الدين الأُصلاء والمناضلين مع هذه النهضة، أثّر في الإسراع بعرض التفصيل النظريّ والتحقّق العمليّ لهذه النظرية.

4 - من العوامل المؤثرة أيضاً في أسلوب الطرح التدريجيّ لهذه النظرية، الوضع المتأزّم والاستثنائي للبلاد، وخاصة إبّان السنوات الأولى بعد انتصار الثورة، وفي غضون سنوات الحرب مع العراق، ومن أجل حفظ النظام الإسلاميّ وصيانة الاستقرار السياسيّ في البلاد، واجتناب طرح القضايا المثيرة للنقاش.

هذه المقالة تحاول تسليط الضوء، وتحليل بعض أهمّ الجوانب الأساس في الفكر السياسيّ **للإمام الخميني**، في سياق معرفة مدى صحّة المزاعم التي أوردناها.

خطوطٌ عريضةٌ حول نظرية ولاية الفقيه المطلقة:

1 - إيضاح المعنى اللّغويّ والاصطلاحيّ «للولاية»:

بشكل عام: تعود كلمة «**الولاية**» إلى الفعل «ولّى، يلي، ولياً» ومن الناحية اللّغويّة، تعني القُرب من شيء واتّباعه واقتفاء أثره. وجاءت كلمة (**ولي**) في مجمع البيان بمعنى: «صاحب، وصديق، ورفيق، وموافق»[1].

وقال بعض اللّغويين إنّ كلمة «**الولاية**» بكسر الواو وفتحها، ذات عدّة معانٍ هي عبارة عن: المحبّة، والنصرة، والحكومة.

«**فالولاية**» بمعنى «المحبّة» من فرائض الإسلام وأركانه، وتعبّر عن التعلّق والحبّ لرسول الله (ص) والأئمّة المعصومين (ع) ومحبيّهم. وهذا النوع من الولاية وردت الإشارة إليه بصراحةٍ في القرآن الكريم[2].

---

(1) آية الله محمّد يزدي، **دروس حول ولاية الفقيه أو الحكومة الإسلاميّة في عصر الغيبة**، طهران، منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية، تموز - يوليو 1983، ص 140.

(2) سورة الشورى، الآية 23، ﴿قُل لَّآ أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾.

والمعنى الآخر لـ «**الولاية**» هو النُصرة؛ والمعنى الثالث هو الحكومة والإشراف. فالمعنيان الأوّلان؛ أي المحبّة والنصرة، ليسا موضوع ولاية الفقيه ولا محلّ بحثنا هنا، بل البحث يدور حول الولاية بمعناها الثالث (**الحكومة**). وقد ورد في تأييد هذا الأمر التعريف الذي ذكره **بحر العلوم** لهذه المفردة:

(الولاية) اصطلاحاً هي القيمومة والإشراف وامتلاك سلطةٍ على فردٍ أو أفرادٍ معيّنين، وفي الحقيقة، إنّها تبيّن نوعاً من حقّ التدخّل وتنفيذ الرأي في أمرٍ يعود لشخصٍ خاص. وفي اصطلاح الفقهاء، فإنّ «الولاية» ـ بكسر الواو ـ هي السلطة على الغير بحكم العقل أو الشرع، في البدن أو المال أو كِليهما. ويمكن أن تُلحظ هذه الولاية بالأصالة أو العرض[1].

وبهذا التوضيح، فإنّ الولاية تبيّن قدرة تسلُّط فرد، وإشرافه على أشخاص معيّنين أو غيرهم. ومثل هذه السلطة ذات أبعاد ومراحل مختلفة؛ والتعرّف على كلّ واحدٍ منها بحاجةٍ إلى بحثٍ وتحقيقٍ مفصّل. وشرط هذه السلطة بكلّ أبعادها، هو حفظ المصلحة والمنافع الحقيقيّة للأفراد الواقعين تحت الولاية. وكذلك في التعبير الإسلاميّ، يُطلق على منصب الزعيم والقائد السياسيّ للبلد الإسلاميّ الذي تتوافر فيه المؤهّلات والشّروط اللّازمة، عنوان «ولاية الأمر» أو «وليّ الأمر».

وفُسِّرت الولاية في كتاب «**ولاية الفقيه**» **للإمام الخمينيّ** هكذا:

«الولاية تعني الحكومة، وإدارة البلد، وتنفيذ قوانين الشرع المقدّس»[2].

---

(1) محمّد بن محمّد بحر العلوم، **بُلْغَة الفقيه**، ج 3، طهران، منشورات مكتبة الصادق، ج 4، 1362 هـ ش ـ 1983، ص 210.

(2) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، منشورات آزادى (من دون تاريخ)، ص 56.

2 ـ معنى «إطلاق» ولاية الفقيه:

إنّ أحد أهمّ الأبحاث الأساسيّة حول ولاية الفقيه هي حدود صلاحيّات **«الوليّ الفقيه»**. ومن منظار الإمام الراحل، فإنّ للوليّ الفقيه جميع الصلاحيّات الحكوميّة للنبيّ (ص)؛ والحكومة شُعبةٌ من الولاية المطلَقة لرسول الله (ص)، وأحد الأحكام الأوّلية للإسلام؛ ويُعدّ حكمه مقدّماً على جميع الأحكام الفرعيّة حتى الصلاة والصيام والحجّ. وبتعبير آخر: إنّ **«جميع الأمور المتعلّقة والمرتبطة بالحكومة والسياسة، التي هي مقرّرة للنبيّ (ص) والأئمّة (ع)، هي كذلك مقرّرة للفقيه العادل؛ ولا يمكن أن يكون هناك ـ عقلاً ـ فرقٌ بينهما»**[1].

في الواقع، هناك تصوّراتٌ وأوهامٌ متعدّدةٌ حول كون ولاية الفقيه مطلَقة. فمثلاً؛ يمكن أن يظنّ بعض الناس أنّ الصلاحيّات الممنوحة للوليّ الفقيه، هي فقط الأُمور الأحد عشر الواردة في المادّة (110) من دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، ويزعم هؤلاء أنّ عبارة **«ولاية الفقيه المطلقة»** في المادّة (57) قد خُصّصت وحُدّدت بما ورد في الصلاحيّات المُشار إليها في المادّة (110)؛ بينما هذا التصوّر غير صحيح؛ لأنّ الصلاحيّات المذكورة في هذه المادّة لم تكن من باب الحصر. وكان الهدف من ذكرها التطرّق إلى بعض مصاديق وظائف الولي الفقيه.

يقول **آية الله عميد زنجاني**، رداً على هذا التوهّم: «إنّ كون ولاية الفقيه مطلقة في المادّة (57)، غالبٌ وسائدٌ على مضمون المادّة (110). وإنّ الذين يستندون إلى المادّة (110)، يقولون: إنّ

---

(1) الإمام الخميني، **شؤون وصلاحيّات الولي الفقيه**، ترجمة الأبحاث المتعلّقة بولاية الفقيه من «كتاب البيع»، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ج 1، شباط ـ فبراير 1986، ص 35.

النصّ على الأحد عشر بنداً المذكورة في المادّة السالفة الذّكر معناه أنّه ليس لها ثاني عشر. على هؤلاء أن يعلموا أنّه من أجل أن تُدرج البنود الثاني عشر والثالث عشر و... جيء بكلمة (المطلقة)؛ إذن، ليس هناك من تعارض بين المادّتين (57) و(110)؛ والحكم ما ورد في المادّة (57). فهذه المادّة تبيّن أنّه ليس هناك حاجةٌ لإيراد المزيد من الصلاحيّات... وبناءً على هذا الأساس، وما ورد في المادّة (57)، فإنّ الولاية مطلقةٌ. ولا يُفهَم من البنود الأحد عشر أنّها محدّدةٌ ومحصورةٌ بهذه الصلاحيّات، لأنّ كلّ حصرٍ يحتاج إلى معنىً مخالف ـ حسب التعبير القانوني ـ وإنّ المادّة (57) عامّةٌ ومطلَقة... والآن، يمكن التصريح بأنّه استناداً إلى نصّ المادّة (57)، فإنّ «الولاية المطلَقة» سائدةٌ على أُصول الدستور؛ وإن تضمّن المادّة (110) أحد عشر بنداً، لا يُفهم منه الحصر»[1].

التوهّم الآخر هو أنّ ولاية الفقيه المطلَقة تعني احتكار السلطات التنفيذيّة وعدم تفويضها؛ بينما الواقع ليس هكذا. ففي كتاب «**البيع**»، يرى الإمام أنّ تفويض جزءٍ من السلطة التنفيذيّة من قِبَل الفقيه، من شأنه تقويته في إدارة الأمور. ويعتقد سماحته أنّ تدبير أمور البلاد ينبغي أن يتمّ ـ في أيّة حكومة ـ من خلال إسهام وتكاتف ومساعي كثيرٍ من الأفراد المتخصّصين وأصحاب البصيرة، مثلما كان الأمر في عهد **الإمام علي** (ع)؛ حيث لم تكن كلّ الأمور تجري على يده فقط[2].

ومن ناحية أخرى، لا ينبغي تصوّر أنّ الولاية المطلَقة تعني

(1) سؤالٌ وجوابٌ مع آية الله عميد زنجاني، حول الدستور وولاية الفقيه المطلَقة، صحيفة رسالت، العدد 1850، 10 حزيران ـ يونيو 1992 م.

(2) الإمام الخميني، **شؤون وصلاحيّات الوليّ الفقيه**، ص 80.

الولاية المُنفلتة، والحرّة، والبعيدة عن أيّ قيدٍ أو شرط، والخالية من أيّ ضوابط؛ وأنّها تهدف إلى إنجاز الأعمال من دون الأخذ بعين الاعتبار المعايير الإسلاميّة والمصالح العامّة. ففي هذه الحكومة، إنّ الذي يمارس الحكومة ليس هو شخص الوليّ الفقيه، بل شخصيّة الفقيه؛ ومقام الفقاهة له الولاية والحكومة. وبعبارةٍ أُخرى، إن الشخصيّة الحقوقيّة للفقيه؛ أي الفقاهة والعدالة والكفاءة، هي جوهر الحكومة.

هذا النمط من الولاية هو ـ في الحقيقة ـ المظهر التنفيذيّ والتطبيقيّ للولاية الإلهيّة. ولهذا السبب، فإنّها لا ترتبط بشخصٍ معيّن، بل بشخصيّته الخاصّة.

وعلى الرغم من وجود التماثل بين الصلاحيّات الحكوميّة للوليّ الفقيه والصلاحيّات الحكوميّة للنبيّ (ص) والأئمّة (ع)؛ إلّا أنّه يمكن رسم حدودٍ لتطبيق الولاية المطلَقة للفقيه. ولابدّ من القول أساساً، إنّ «إطلاق» ولاية الفقيه المطلَقة يُطرح في مقابل الولاية النسبيّة؛ أي لا ينبغي تحديد صلاحيّات الولي الفقيه وجعلها مقيّدة بأمورٍ خاصّة؛ من قبيل أن يُقال: إنّ الفقيه له حقّ التدخّل في القضاء وحسب، ويمكنه تعيين القاضي، لكنّه لا يحقّ له التدخّل في تعيين القائد العامّ للحرب. لذلك، ليست هناك حدودٌ سوى تلك التي تتطلّبها وتقتضيها مصالح الناس والقوانين الإلهيّة والمعايير والموازين والضوابط الإسلاميّة في مجال صلاحيّات الفقيه العادل.

ويرى بعض الأشخاص أنّه من أجل التخفيف من تداعيات كون قيادة الفقيه «مطلَقة»، ومن أجل منع الاستبداد؛ توجد طرقٌ ووسائل عديدة، من جملتها: الضبط من خلال تحديد الصفات اللّازم توافرها فيه، والإشراف والمحاسبة الماليّة، وبواسطة إسداء المشورة للقائد.

وبموجب هذا الرأي، لا بدّ لقائد الدولة الإسلاميّة من التشاور

مع الخبراء والأخصّائيّين في المجالات المختلفة، من أجل اتخاذ القرار المناسب[1].

وبناءً على ذلك، فإنّ «**ولاية الفقيه المطلَقة**» تعني الإشراف والتدخّل في جميع شؤون الدولة. وعادةً ما يتمّ ذلك من خلال التشاور مع العديد من أصحاب الرأي والخبراء[2].

وبالطبع؛ فإنّ طرق التحكّم والضبط المذكورة رادعةٌ ومانعةٌ لوقوع المخالفة المحتملة من قبل الوليّ الفقيه، وهي لا تحدّ من (إطلاق) صلاحيّاته بشكلٍ مباشر.

3 ـ أُطُر وحدود الولاية المطلَقة، من وجهة نظر الإمام الخميني:

أ ـ كون ولاية الفقيه المطلقة اعتباريّة:

يرى **الإمام الخمينيّ** أنّ التماثل بين الصلاحيّات الحكوميّة للفقهاء والصلاحيّات الحكوميّة للنبيّ الأكرم (ص) والأئمّة العظام، لا يعني مطلقاً أنّ مكانتهم المعنويّة، ومقامهم أيضاً، يتشابهان، أحدهما مع الآخر. ولابدّ من القول: إن «جعل الخلافة للفقهاء ليس في مرتبة جعل الخلافة بالنسبة إلى الأئمّة. وخلافاً لما ظنّه بعضهم، فإنّ هذين النوعين من الخلافة ليسا متعارضين أو يقطع أحدهما الآخر»[3].

ومن المهم القول إنّ **الإمام الخميني** يبادر إلى شرح دقيق لهذه القضيّة من خلال تقسيم الخلافة إلى:

---

(1) مصطفى كواكبيان، **الديمقراطيّة في نظام ولاية الفقيه**، طهران، منظّمة الإعلام الإسلامي، ج 1، 1991 م ـ 1370 هـ ش، ص 150.

(2) أحمد آذري قمّي، **ولاية الفقيه في آراء فقهاء الإسلام**، قم، مؤسّسة دار العلم للمطبوعات، 1371 هـ ش ـ 1992 م، ص 15.

(3) الإمام الخميني، **شؤون وصلاحيّات الوليّ الفقيه**، ص 61.

1 ـ خلافةٌ اعتباريةٌ وجعليّة.

2 ـ خلافةٌ تكوينيةٌ إلهيّة؛ فضمن قوله إنّ الخيارات والصلاحيّات المتاحة للنبيّ (ص) والأئمّة (ع) تصحّ أيضاً للفقهاء العدول وأمثالهم، يرى أنّ إصدار الأمر بالجهاد الابتدائيّ فقط، يخرج من دائرة وظائف الوليّ الفقيه[1]. ومن هنا ـ وفقاً لهذا الرأي ـ فإنّ النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع) يتمتّعون بنوعين من الخلافة المشار إليها آنفاً. فالخلافة التكوينيّة الإلهيّة تقتصر عليهم وحسب، وتختصّ بهم فقط؛ وللفقهاء خلافةٌ اعتباريّةٌ وجَعْليّةٌ، تشابه تلك المُعطاة لهم (ع)؛ وقد ورثوها عنهم[2]. وبالطّبع، فإنّ ذكر هذا الفرق أيضاً ليس من باب الحصر؛ بل ثمّة اختلافاتٌ أُخرى أيضاً في هذا المجال.

ب ـ ولاية الفقيه المطلَقة في إطار القوانين الإلهيّة:

لا شكّ في أنّ الحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون، وكلّ المتصدّين والعاملين فيها مطيعون للقانون. حتى **«ولاية الفقيه المطلَقة»**، مع كلّ ما لها من صلاحيّاتٍ واسعة، تتّبع القانون والتعاليم والضوابط الإسلامية، وتطبّق القوانين التي تعارض أدنى شكلٍ من أشكال السلوك الاستبدادي، بأيّ مظهرٍ وتصرّفٍ وعنوانٍ كان. فالإمام الراحل في شهر تشرين الثاني (1979)، وبعد المصادقة على الدستور ومبدأ ولاية الفقيه، صرّح بهذا الأمر، معتبراً أنّ الجميع ـ من النبيّ (ص) والأئمّة (ع) والفقهاء وغيرهم ـ يخضعون لأحكام القانون[3].

---

(1) آية الله يوسف صانعي، مصدر سابق، ص 241 ـ 242.

(2) الإمام الخميني، **شؤون وصلاحيّات الوليّ الفقيه**، ص 33 ـ 35.

(3) **صحيفة النور**، ، ج 1، طهران، مركز الوثائق الثقافية للثورة الإسلامية، التابع لوزارة الإرشاد الإسلامي، شباط ـ فبراير 1982 م/بهمن 1361، ص 53، خطاب سماحته بتاريخ 25 أكتوبر 1979 م.

ومن وجهة نظره، فإنّ «**الإسلام يؤسّس حكومة ليس فيها أسلوبٌ استبداديٌ للحكم، ولا يفرض فيها شخصٌ واحدٌ رغباته وأهواءه على أنحاء المجتمع كلّه. وهي لا تعتمد الحكم المشروط، والجمهوريّة المعتَمِدة على قوانين شرّعتها شريحةٌ معيّنةٌ من أبناء المجتمع كي يطبّقها الجميع؛ بل هي حكومةٌ إسلاميّةٌ ونظاميّة، مستلهمةٌ وناشئةٌ من أحكام وتعاليم الوحي الإلهيّ. وهي تُستمدّ في جميع النواحي والمجالات من القانون الإلهيّ؛ ولا يحقّ لأيّ واحدٍ من المتصدِّين والمسؤولين والقائمين على أمور المجتمع الاستبداد برأيه؛ بل إن كلّ البرامج والخُطط والأعمال التي تمارَس في مجال الحكم والسلطة وشؤونها ومستلزماتها، تهدف إلى تلبية احتياجات أبناء الشعب؛ ولا بدّ من أن تكون على أساس القوانين الإلهيّة. هذا المبدأ العامّ يجري ويسري حتى في مجال إطاعة المسؤولين والمدراء والمتصدِّين لأمور الحكومة أيضاً**»[1]. وبالطّبع؛ وكما سوف يُذكر في ما بعد، فإنّ الإمام كان يرى أنّ الحكومة تُعدّ من أهمّ الأحكام الإلهيّة، وأحد الأحكام الأوّليّة للإسلام؛ وهو حكمٌ مرجّحٌ ومتقدّمٌ على جميع الأحكام الفرعيّة.

ج ـ ولاية الفقيه المطلَقة تتأطّر بالمصلحة العامّة:

إنّ إطلاق ولاية الفقيه له شرطٌ أساس، هو أنّها لابدّ من أن تكون لمصلحة الأفراد الذين تشملهم الولاية، وتهدف إلى بلوغ منافعهم الحقيقيّة. وبذلك، تكون مراعاة المصالح والمنافع العامّة، والتأكيد على المصالح الجماعيّة بدلاً من المصالح الفرديّة، من لوازم إعمال وتطبيق ولاية الفقيه المطلقة. من هذه الزاوية، تذوب مصالح

(1) المصدر نفسه، ص 20 ـ 21.

الفرد في مصالح الجماعة وتفنى. وهذا المضمون جاء في كتاب **«ولاية الفقيه»** في ما يلي:

«إنّ الذي يمارس الحكومة على المسلمين والمجتمع البشري، ينبغي عليه، دائماً، أن يلحظ الأحوال العامّة والمصلحة العامّة، وأن يجتنب القضايا الخاصّة والعواطف الشخصيّة. ولذلك، فإنّ الإسلام جعل الكثير من الأفراد يفنون في مقابل مصلحة المجتمع؛ وضحّى بالعديد من الأشخاص فداءً لمصلحة البشر»[1].

وعلى هذا المنوال، يرى **الإمام الخميني** في كتاب **«البيع»** أنّ الإيفاء بصلاحيّات الوليّ الفقيه، على أساس المصالح العامّة للمسلمين، يتعارض مع الاستبداد بالرأي؛ فيقول:

«إنّ الحاكم الإسلاميّ للمجتمع يمكنه ـ في الموضوعات ـ أن يعمل بناءً على المصلحة العامّة للمسلمين، أو طبقاً لمصلحة الأفراد القاطنين في محلّ ولايته. وهذه المصلحة ليست استبداداً بالرأي بتاتاً؛ بل أخذت في ذلك بعين الاعتبار مصلحة الإسلام والمسلمين. إذن، فأفكار الحاكم في المجتمع الإسلاميّ أيضاً كعمله؛ تابعةٌ لمصالح المسلمين»[2].

ومنذ ما بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، بدأنا نرى ذلك بوضوحٍ في الأقوال المتعدّدة والبيانات الكثيرة لسماحة الإمام[3]. وبذلك، يتّضح أنّ **«ولاية الفقيه المطلَقة** تعني التصرّف في جميع أمور البلاد حسب المصلحة»[4]. وبالطّبع، لابدّ من الإقرار والإذعان بأنّ ولاية

---

(1) الإمام الخميني (ره)، **ولاية الفقيه**، ص 95.

(2) الإمام الخميني (ره)، **شؤون وصلاحيات الوليّ الفقيه**، ص 21.

(3) **صحيفة النور**، ج 10، ص 138 (خطاب سماحته بتاريخ 5 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1979 م).

(4) آذري قميّ، **ولاية الفقيه في آراء فقهاء الإسلام**، ص 170.

الفقيه، الذي يعمل خلافاً لمصلحة المجتمع العامّة، ساقطةٌ وزائلة، وفقاً لرأيه[1]. إذن، يلاحَظ أنّ رعاية المصالح العامّة وتحقيقها هما الشّرط الأساس في جواز تطبيق **ولاية الفقيه المطلَقة.**

د ـ تطبيق «ولاية الفقيه» يعني الإشراف والمراقبة الفعّالة، لا حكومة الحاكم على المحكومين:

من منظار سماحة الإمام، فإنّ حكومة الوليّ الفقيه تعني «الإشراف والمراقبة للأمور»؛ وإنّ الفقيه يُشرف ويُراقِب ولا يَحكم؛ أي أنّه يُشرِف ويشخّص مدى تطبيق القوانين الإسلاميّة، وأساساً، فإنّه في ظلّ الحكومة الإسلاميّة، لا تعني الحكومة الاستيلاء أو التغلّب من الحاكم على المحكومين. والوليّ الفقيه ليس جزءاً من الحكومة ولا خارج إطارها؛ بل هو ـ نوعاً ما ـ فعّالٌ في توجيه دفّة المجتمع وهداية سفينته، والأخذ بأيدي مسؤولي البلاد في المسير الإسلامي الصحيح؛ وإنّ الحكومة والنظام السياسي يكتسبان الشرعيّة بواسطة هذا النّوع من التدخّل والإشراف من قِبل الفقيه. وكان الإمام يعتقد أنّه:

«لا بدّ من أن نولي الناس عناية، ونعطيهم قيمة. وعلينا أن نقف جانباً ونراقب خير الأمور وشرّها»[2].

4 ـ الخصائص الكلاميّة ـ الفقهيّة لولاية الفقيه المطلقة:

في الفقه السياسيّ لمذهب التشيّع، تتمتّع نظرية ولاية الفقيه بجذورٍ قديمةٍ تضرب أطنابها في التاريخ. وحسب قول المرحوم **النراقي**:

---

(1) **صحيفة النور**، ج 10، ص 29.

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص 206 (خطاب سماحة الإمام بتاريخ 18 أغسطس ـ آب 1985 م).

«إنّ ولاية الفقيه أمرٌ يحظى ـ نوعاً ما ـ بالاجماع بين الشيعة. ولا يوجد ـ إجمالاً ـ بين الفقهاء من أشكل في ولاية الفقيه»[1].

ووفقاً لتعبير **آية الله يوسف صانعي**:

«حسب علمنا، هناك واحدٌ أو اثنان ـ لا أكثر ـ قالوا إنّ الفقيه لا ولاية له بأيّ شكلٍ من الأشكال»[2].

وبالطّبع، كانت هناك آراءٌ مختلفةٌ بين الفقهاء منذ زمنٍ بعيد، حول حدود وآفاق خيارات وصلاحيّات الفقيه الجامع للشّرائط. وحتى **الإمام الخميني** يشير إلى رواج البحث في ولاية الفقيه، واختلاف آراء الفقهاء حول حدود وأُطر صلاحيّات الوليّ الفقيه؛ حيث يقول في كتابه «**كشف الأسرار**» إنّ ولاية المجتهد، في ما يخصّ امتلاك الولاية وعدمها، وفي ما يتعلّق بحدود الولاية ومدى شمول الحكومة، كانت منذ البداية محلّ بحثٍ ومناقشةٍ بين المجتهدين أنفسهم[3].

وقد اختار كبار الفقهاء في باب خيارات وصلاحيّات الوليّ الفقيه والحاكم الإسلاميّ، مبدأين مختلفين. فبعضهم يرى أنّ ولاية الفقيه تصحّ في الحالات التي لا يوجد فيها دليلٌ شرعيٌ قطّ؛ وفي رأي هذه الشريحة من الفقهاء، أنّ بعض الأمور التي تشملها هذه الولاية في ضوء الدلائل القطعيّة الشرعيّة هي:

1 ـ حفظ أموال اليتامى والسفهاء والمجانين.

---

(1) آية الله صانعي، **ولاية الفقيه**، ص 14 ـ 15.

(2) المصدر نفسه، ص 30 ـ 31.

(3) الإمام الخميني، كشف الأسرار، منشورات ظفر، (1944 م ـ 1323 هـ ش)، ص 185.

2 ـ حفظ أموال الغائبين؛ أي الذين لا يوجد من يرعى أموالهم، نظراً لغيابهم.

3 ـ بعض الأمور المتعلّقة بالنّكاح، مثل تزويج السفهاء و....

4 ـ حفظ أموال الإمام (ع)، مثل نصف الخمس والأموال المجهولة المالك وتركة من لا وارث له.

والبعض الآخر من الفقهاء، **كالإمام الخميني**، يعتقدون أنّه بناءً على الأدلّة العامّة لولاية الفقيه، فإنّ جميع الأمور التي كانت من صلاحيّات وخيارات النبيّ (ص) والإمام المعصوم (ع)، هي أيضاً للفقيه، ما لم توجد أدلّةٌ شرعيةٌ تستثني إحداها وتخرجها من شمولها. على أيّ حال، لابدّ من الاعتراف بحقيقة أنّه لم يوجد قبل الإمام فقيهٌ بحث في موضوع الحكومة الإسلاميّة ونظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة** بشكلٍ مفصّل. أمّا هو فنجد أنّ أبحاثه التي طرح فيها هذا الموضوع، وتناول خلالها هذه القضية، وافية، وتتمتّع بالاتّساع والشمول والعمق والرؤية الثاقبة. وأحد الأدلّة على هذا الادّعاء هو أنّه «إذا كان فقهاء كالمرحوم **النراقي** قد طرحوا قضيّة ولاية الفقيه، فإنّهم سلّطوا الضوء عليها في محور الفقه، واعتبروا أن إحدى المسائل الفقهيّة عنوانها ولاية الفقيه»[1].

ولابدّ من الاعتراف أيضاً بأنّ **العلّامة النراقي**، عندما بحث في قضيّة ولاية الفقيه، كان ذلك مقترناً باليأس من تشكيل الحكومة الإسلاميّة، وإبّان عهد الحكومات الطاغوتيّة[2]. بينما استلّ الإمام

---

(1) آية الله عبد الله جوادي آملي، «**دور الإمام الخميني في تجديد بناء نظام الإمامة**»، كيهان أنديشه، العدد 24، حزيران وتموز 1989 م، ص 10.

(2) الملّا أحمد النراقي، **صلاحيات الوليّ الفقيه**، المترجم الدكتور السيّد جمال الموسوي، طهران، قسم الدراسات والأبحاث الإسلامية في مؤسّسة البعثة، 1367 هـ ش ـ 1988 م، (مقدّمة المترجم، ص 10).

«بحث ولاية الفقيه المظلوم من دائرة الفقه، وأعاده إلى مكانته الأصلية كقضيّةٍ عقيديّةٍ كلاميّة، وسلّط الضوء عليه معزّزاً بالبراهين العقليّة والكلاميّة، وأغناها بحثاً»[1].

وقد أظهر الإمام الراحل البداهة العقليّة؛ وبتعبيرٍ أفضل «**إنّ إمام الأمّة جعل قضية ولاية الفقيه امتداداً للإمامة أوّلاً؛ ثمّ جعل الإمامة والولاية في مكانهما المرموق ثانياً. وبعد ذلك، عمد إلى هذه الشجرة؛ شجرة الإمامة والولاية، فجعلها تحمل الثمار وتتفتّح ثالثاً؛ وأخيراً ورابعاً، جعلها تلقي ظلالها على جميع أبواب الفقه**»[2]. وبذلك، طرح الإمام نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، وطبّقها، باعتباره «مجدّد المذهب في القرن الخامس عشر» الهجريّ القمريّ[3].

بعض الأوهام حول ضعف نظريّة ولاية الفقيه:

في ما يتعلّق بالاعتقاد أنّ نظرية **ولاية الفقيه المطلَقة** ضعيفةٌ الأساس، متداعية الأركان، ثمّة عوامل يمكن اعتبارها، في الحقيقة، مسبّبة وممهّدة لظهور هذا التوهّم والظنّ. على سبيل المثال، إنّ التطوّر والتحوّل، وتغيير المكانة الحقوقيّة والقانونيّة **لولاية الفقيه المطلَقة** في الدستور، والطرح التدريجيّ والتكامليّ لهذه النظريّة في القانون؛ من عِلل وأسباب إيجاد هذه الشبهة. ولتوضيح هذا الأمر، ينبغي القول إنّه (في الماضي)، لم تتطرّق المادّة (16) من مسوّدة الدستور، المصادَق عليه عام (1358 هـ. ش = 1979 م)، بشأن

---

(1) جوادي آملي، «**دور الإمام الخميني في تجديد بناء نظام الإمامة**»، ص 9 ـ 10.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

(3) هذا التعبير والوصف للإمام صدر عن المرحوم آية الله العظمى الأراكي. أنظر: اللّقاء الصحفي المنشور في صحيفة رسالت، 3 فبراير ـ شباط 1993 م.

التنسيق بين السلطات الحاكمة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، إلى ولاية الفقيه؛ بل اعتُبر رئيس الجمهورية هو الرابط في ما بينها. لكن، في المادّة (15)، المقترحة من قِبل الفريق المكلّف بدراسة المواد في السنة نفسها، اعتُبرت قيادة الدولة هي السلطة الخامسة والمنسّقة والرّابطة بين سائر السلطات. وبعد ذلك، ذُكِرت في المادّة (57) من الدستور، المصادَق عليه عام (1979 م = 1368 هـ. ش)، عبارة (ولاية الأمر)، لتحلّ محلّ عبارة قيادة الدولة.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنه في عام (1989)، عندما أُعيد النظر في الدستور، ومن ضمنه المادّة (57)، ذُكِرت عبارة (**ولاية الفقيه المطلقة**) بدلاً من عبارة (**ولاية الأمر**).

وكذلك، فإنّ تحديد الصلاحيّات الأحد عشر للوليّ الفقيه، بالإضافة إلى ذِكر عبارة (**ولاية الفقيه المطلَقة**) في المادّة (57)، ساعد على هذا التوهّم والاشتباه. فمن منظار هذه الشريحة؛ إنّ وجود صلاحيّاتٍ محدّدةٍ وخياراتٍ معيّنة، في المادّة (110)، يناقِض ويعارض الصلاحيّات المطلَقة للوليّ الفقيه في المادّة (57) من الدستور، المصادَق عليه والمعدّل عام (1989 م = 1358 هـ. ش). وهذا ما يشجّع الظن ويقوّي التصوّر بأنّ نظرية الولاية المطلَقة للإمام لم تكُ نظريةً ثابتةً.

ومن ناحيةٍ أخرى؛ فإنّ تعقيد نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة** نفسها في التراث والفقه السياسيّ لعلماء الشيعة، وعدم إجماع الفقهاء والمراجع وعلماء الدين البارزين بشأن مدى واتّساع صلاحيّات الوليّ الفقيه، وعدم البحث الكافي حولها، وعدم اطّلاع الآخرين عليها بشكلٍ كاف؛ تعدّ كلّها من العوامل المضعِفة لاستمراريّة هذه النظريّة في سيرة الإمام الراحل، أو محوها.

والعامل الآخر الموجد لهذه الشبهة، هو أنماط الفهم

والاعتقادات المتفاوتة والمختلفة عن الإسلام، وسوء الظّن بالصلاحيّات المطلَقة للفقيه، حيث يرى أصحاب هذا الرأي أنّ مثل هذه الحكومة ـ في ضوء النماذج الغربيّة المطروحة للحكم الآن ـ هي استبداديةٌ ودكتاتوريةٌ ومعاديةٌ للديمقراطيّة.

ولا شكّ في أنّ إشاعة مثل هذه الرؤى والأفكار على صعيد الرأي العام، أدّيا إلى أنّ تقلّل قيادة الإمام الراحل ذات الطابع الدينيّ والشعبيّ، من اهتمامها أو تسليطها الضوء على نظريّة ولاية الفقيه، ولا تستمرّ بتنقيحها وتعميقها وإثرائها؛ وذلك من أجل التصدّي لهذه المزاعم ووقفها والحدّ من غلوائها.

والجدير ذكره أنّ الكثيرين من مؤرّخي الثورة الإسلاميّة لم يشيروا بدقّةٍ وصراحةٍ إلى بداية ظهور وطرح **ولاية الفقيه المطلَقة**؛ لأنه:

1 ـ بدلاً من التقصّي عن بداية ومصدر نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، اكتفوا بالاهتمام بتوقيت ظهور نظريّة «**ولاية الفقيه**».

2 ـ من دون أيّ توعيةٍ وإيضاحٍ لازمين، استخدموا هذين التعبيرين بشكلٍ مترادفٍ ومتزامن.

3 ـ اعتقدوا أنّ بداية طرح قضيّة الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه كانت في عام (1969 م = 1348 هـ. ش)؛ أي تاريخ إلقاء الإمام دروسه حول ولاية الفقيه في **النجف الأشرف**. وبالطّبع، فإنّ مقصود بعض المفكّرين من طرح هذا التاريخ، هو أنّ الطرح الجادّ والحثيث والتفصيليّ للحكومة الإسلاميّة، والسّعي لتحقيق الولاية العينيّة للفقيه، قد بدأ عملياً في ذلك الحين.

إلّا أنّ هؤلاء الأشخاص، وإن اعتقدوا في بعض الأحيان بقِدم نظرية الإمام الراحل في هذا الصدد، وقبل هذا التاريخ ـ (1969 م

= 1348 هـ ش) ـ بيد أنّهم لا يؤكّدون على ذلك بشكلٍ صريح، وكما هو مُرتَجى، وبشموليّةٍ وتوضيحاتٍ كافية.

كما أنّ بعضهم تحدّثوا في مؤلّفاتهم، من دون دقّةٍ أو توضيحٍ لازمين ـ عن إشارة الإمام المفصّلة إلى الولاية المطلَقة في (16/ 10/ 1366 هـ ش) الموافق (6/ كانون الثاني/ 1988)، وكأنّه بدأ حينذاك في الحديث لأوّل مرّةٍ عن هذه النظريّة. وفي الحقيقة، إنّ الإمام، وقبل صدور رسالة «**ولاية الفقيه**» بربع قرن، كتب في «**كشف الأسرار**» حول الصلاحيّات الواسعة **لولاية الفقيه المطلَقة**. وهو ضمّن هذا الكتاب إشارات إجماليّة عامّة حولها؛ وكرّر هذه النظريّة في كتبه وخطاباته مراراً، وبادر إلى شرحها والتنظير لها بالتفصيل. وبناءً على ذلك، فإنّ الخلْط حول التكامل التدريجيّ للنظريّة المذكورة، أو انقطاعها، أو تداعيها، يُعتبر خطأً فاحشاً ينبغي اجتنابه.

بعض التصوّرات المتعلّقة بوهن وضعف نظريّة ولاية الفقيه المطلَقة:

يتوهّم بعض الأشخاص ضعف أو وهن نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**. على سبيل المثال: بعد الإشارات الصريحة والمتجدّدة **للإمام الخميني** حولها، في السادس من شهر كانون الثاني/ يناير 1988 م ـ المطابق للسادس عشر من شهر دي 1366 هـ ش ـ بادرت حركة (**نهضة الحرّية**) إلى اتخاذ موقف بهذا الصدد، ونشرت آراءها في كتابٍ تحت عنوان «**تفصيلٌ وتحليلٌ لولاية الفقيه المطلَقة**»[1].

---

(1) **تفصيل وتحليل ولاية الفقيه المطلَقة**، طهران، نهضة حريّة إيران، (لم يُذكر تاريخ النشر).

ومن ضمن انتقادها الشديد **لولاية الفقيه المطلَقة**، واعتبارها بدعة، صرحت بأنّها نظريةٌ حديثة الولادة، وأنّها رأت النور في السادس من يناير/كانون الثاني 1988 م ـ السادس عشر من دي 1366 هـ. ش ـ حيث صدرت عن الإمام في هذا التاريخ ضمن بيانه المذكور، وغدت منهجاً جديداً وفقهاً متجدّداً، أدّى إلى رفض الفقه التقليديّ[1].

والواقع أنّ المنتقدين يربطون بين الإمام وتجّار السوق ـ البازار ـ ويعلّلون التنظير **لنظريّة ولاية الفقيه** بذلك، مضيفين أنّها نظريةٌ مرحليّةٌ وتابعة لمصالح الشريحة المذكورة آنفاً.

ومن وجهة نظر هؤلاء، فإنّه بسبب الخلافات بين الهيئة العليا للنّظام، ومن أجل كسر الجمود وتجاوز المآزق الاجتماعية والعقيديّة، طُرِحت هذه النظريّة[2]. لذلك يمكن القول: إنّ **(نهضة الحرّية)** تؤمن بضعف وعدم استقرار **نظريّة ولاية الفقيه المطلَقة**.

إلى ذلك يرى آخرون أنّ هذه النظريّة مبتدعةٌ من قِبل دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، وناتجةٌ من دمج نظامين قانونيّين للفقه الشيعيّ والقوانين السياسيّة العامّة للدول الحديثة[3].

وفي الوقت نفسه، كان بعض الأشخاص ـ سابقاً وحالياً ـ يحاولون الإيحاء بأنّ ولاية الفقيه مختلفة أو مُصاغةٌ من قِبل مجلس الخبراء الأوّل. ومن وجهة نظر هؤلاء، أنّ المصادقة على مبدأ ولاية الفقيه تمّت في ضوء كون أكثريّة أعضاء هذا المجلس من علماء الدين؛ وهؤلاء، بسبب مصالحهم الطبقيّة ومنافعهم الذاتيّة، فرضوا

---

(1) المصدر نفسه، ص 124.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص 133.

(3) سعيد أمير ارجمند «دساتير إيران في الإطار التاريخي والتطبيقي»، مجلّة «نكاه نو ـ النظرة الجديدة» أكتوبر/ تشرين الأوّل 1993، ص 10 ـ 11.

على المجلس المصادقة عليها. ويمكن القول إنّ هذا الرأي يشبه ـ إلى حدٍ كبير ـ آراء (**نيكي كدي**)، الكاتبة الأميركيّة[1].

في المقابل، نجد أنّ بعض المفكّرين المعاصرين يملكون فهماً مغايراً لهذه الآراء، فعلى سبيل المثال: اعتبر **الدكتور حسين بشيريّة** أنّ موقع ولاية الفقيه ومؤسّسته يُعتبران ثمرة لتطوّر النظرة التقليديّة تجاه الإسلام. ومن هذه الزاوية، فإنّ المؤسّسات أو المواقع التقليديّة، مثل الإمامة والتقليد وولاية الفقيه، تبلورت وصُقِلت مع مرور الزمن واتّخذت لها قالباً أو صيغة جديدة، وطرحت بأشكالٍ قانونيّةٍ حديثة[2].

ولاية الفقيه المطلَقة في مؤلّفات الإمام وأقواله:

نحاول في هذا الجزء من البحث ـ في ضوء الفرضيّة الأصليّة والرئيسة ـ إثبات قِدم **ولاية الفقيه المطلَقة** وثباتها واستمرارها، عبر طرح الشواهد والأدلّة المُستقاة من كتب الإمام وأقواله. وفي هذا الصدد، ندرس مضامين أربعةٍ من الكتب المعروفة: «**كشف الأسرار**» و«**الرّسائل**» و«**ولاية الفقيه**» و«**البيع**»؛ وكلّها كِتبت وصدرت قبل انتصار الثورة الإسلاميّة. ونحاول أن نستلّ البراهين الواردة فيها، بالتفصيل:

1 ـ ولاية الفقيه المطلَقة في مؤلّفات الإمام:

أ ـ كشف الأسرار:

يُعتبر كتاب (**كشف الأسرار**) أوّل مؤلَّفٍ كتبه الإمام وأشار فيه

---

(1) نيكي، آر. كدي، جذور الثورة الإسلاميّة، ترجمة عبد الكريم گواهي، طهران، منشورات قلم، 1990، ص 380.

(2) حسين بشيرية، «الأسس السياسية للتنمية»، مجلّة «توسعه فرهنگ ـ تنمية الثقافة»، العدد 3، تشرين الثاني وكانون الأوّل/ نوفمبر وديسمبر 1992، ص 3.

صراحة إلى **ولاية الفقيه المطلَقة**. وعلى الرغم من أنّ الهدف الرئيس والمقصود الأصليّ من تأليفه هو الردّ على الشبهات الواردة في رسالة أو كتيّب «**أسرار هزار ساله ـ أسرارٌ عمرها ألف عام**»؛ لكنّ الإمام بادر وطرح بالشّكل المرجوّ نظرية **ولاية الفقيه المطلَقة**، أيضاً. وينبغي الاعتراف بأنّ كثيرين من المفكّرين والمؤلّفين، إمّا أنهم لم يدركوا أهمّية هذا الكتاب؛ وإمّا لم يعرفوا به، ولم يولوه الاهتمام الكافي[1].

يقول **الإمام الخمينيّ** في هذا الكتاب، إنّ جميع الحكومات غير الإسلامية مرفوضةٌ ولا يمكن القبول بها، ومن جملتها حكومة **رضاخان** المستبدّة. وهو يبادر إلى سلب شرعيّتها، ويوضِح ـ بالطّبع ـ أنّه في ضوء عدم إمكانيّة إقامة الحكومة الإسلاميّة آنذاك، ولأنّه لا مناصّ من وجود حكومةٍ في البلاد، فإنّ العلماء يتغاضون عن وجود هذه الحكومات القائمة، وغير الوافية بالغرض، ولا يخالفونها. وهو لم يتطرّق إلى أيّ حديثٍ عن حكومة الفقيه، مكتفياً بوظيفة: أمر الحكّام بالعمل بالمعروف، ونهيهم عن ارتكاب المنكر.

وضمن نفيه شرعيّة جميع الحكومات غير الإسلاميّة، يرسم الإمام معالم وأُطر الحكومة الإسلاميّة المثاليّة ومصداقها في العصر الحالي: «أي الحكومة الإلهيّة المطلقة لوليّ الأمر». يقول سماحته:

«ليس هناك فرقٌ أساسٌ بين الحكومة الدستوريّة «المشروطة»

---

(1) وطبعاً، توجد هنا استثناءات أيضاً. على سبيل المثال: إن مؤلّف كتاب «الحياة السياسية للإمام الخميني» ذكر ـ محقّاً ـ أنّ الإمام تطرّق في كتابه (كشف الأسرار) بشكلٍ واضحٍ وصريحٍ إلى ولاية الفقيه؛ أنظر: (محمّد حسن رجبي، الحياة السياسية للإمام الخميني، من البداية إلى النفي، ج 1، طهران، المكتبة الوطنيّة، ج 10، ربيع 1992، ص 194).

والاستبداد والدّكتاتوريّة والديموقراطيّة، إلّا في الخداع عبر الألفاظ والكلمات المنمّقة وحِيل المشرّعين. نعم؛ إنّ الفرق هو بين أصحاب الشهوات والمنتفعين ذوي المصالح»[1].

«الحكومة الوحيدة التي يقبل بها الفرد، ويرحّب بها وبوجودها، هي الحكومة التي يجري كلّ شيءٍ فيها بموجب الحقّ. وفي كلّ العالم وجميع ذرّات الوجود، الحقّ هو ذاته، يتصرّف بها الإمام كما يشاء كما باستحقاق؛ إذ يتصرّف في ماله وكلّ ما يأخذه من أيّ شخص؛ فهو ماله قد أخذه، وليس بوسع أحدٍ أن يُنكر هذا القول، إلّا أن يكون مصاباً بخللٍ في دماغه. وهنا يُعرف حال جميع الحكومات، وتُعلم وتعلن رسميّة الحكومة الإسلاميّة»[2].

وبالطّبع، بما أنّ الإمام لم يكن يتحدّث عن العصر الحالي، وينفي سائر البدائل الغربيّة للحكومة الإسلاميةّ، وبما أنّ نهجه الفكريّ كان انضمامياً أكثر من كونه انتزاعيّاً، ويتجاوب مع متطلّبات العصر؛ لذا فإنّ مصداق تنفيذ حكومة أُولي الأمر المطلقة ـ مع الأخذ بعين الاعتبار أنّه يؤمن بضرورة قيام الحكومة في عصر الغيبة ـ لم يكن سوى الفقهاء والوليّ الفقيه.

وهذا ما ذكره الإمام مراراً في هذا الكتاب، كوظيفةٍ من الوظائف السياسيّة والاجتماعيّة للمجتهدين. إلّا أنه حتى خلال ردّه على التفسير الخاطئ لحديث «وأمّا الحوادث الواقعة...»، وضمن إشارته إلى حدوث قضايا جديدةٍ في عصر **رضاخان**، طرح ضرورة مراجعة الفقهاء الأحياء[3]. وبالطّبع، لا بدّ من القبول بأنّ العصر لم

---

(1) الإمام الخميني، كشف الأسرار، ص 290 ـ 291.

(2) المصدر نفسه؛ ص 222.

(3) المصدر نفسه نفسه، ص 195.

يكن آنذاك يحتمل إشارات أكثر في هذا المجال؛ إذ كان الفقهاء **كالإمام الخميني** يلجأون إلى لغة التلميح والتلويح والإشارة والإيهام، وخاصّة في كتاب **(كشف الأسرار)**، الذي كتبه الإمام رداً على أُناسٍ كانوا يتّهمون فقهاء الشيعة بحمل أفكارٍ فوضويّة، تنفي الحكومة، أو يحلمون بالوصول إلى السلطة، وهو في الكتاب نفسه يدحض هذه التهم، وينفي تلك الافتراءات.

كذلك؛ كان الإمام ينفي أن تكون حكومة **رضاخان** تتّصف بصفة (أُولي الأمر)، ويوضِح المعنى الصّحيح للحاكم (أُولي الأمر)، ويشرح صفاته وخصائصه، مؤكّداً أنّها مثل الحكومة الإلهيّة للنبيّ (ص). وهذا هو التصريح بإطلاق ولاية الفقيه:

«ينبغي أن يكون وليّ الأمر شخصاً تتَّصف جميع قراراته وأقواله وأحكامه منذ بدء إمارته حتى آخرها، بأنها غير مخالفةٍ لأوامر الله تعالى ورسوله، ولا يعارضها حتى ولو بشطر كلمة. فحينذاك، تكون حكومته حكومة إلهيّة تماثل حكومة النبيّ (ص)؛ وإذ ذاك، تكون طاعة هؤلاء الثلاثة مقترنة ببعضها البعض، وتنهل من موردٍ واحد»[1].

ب ـ الرسائل:

يمكن القول إنّ قسم **«الاجتهاد والتقليد»** في كتاب الرسائل العملية **(الأحكام الشرعية)**، هو أحد أكثر مؤلّفات الإمام مجهوليّةً وغموضاً في مجال التعريف بأفكاره السياسيّة. فالأهميّة الأساسيّة لبحث الرسائل تنبع من كونها ـ إضافة إلى طرح بعض آراء الفقه السياسي للإمام ـ تحتوي بشكلٍ بارزٍ وصريحٍ جداً على نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**؛ وقد دوّنت في عام (1370 الهجري القمري)، أي (1950 م = 1329 هـ. ش).

---

(1) المصدر نفسه، ص 111 ـ 112.

فخلال بحثه حول حديث «**العلماء ورثة الأنبياء**»، يقول الإمام، رداً على التفسيرات التي اعتبرت الإرث الذي يحصل عليه العلماء من الأنبياء، هو العلم فحسب أو الحديث فقط:

«إنّ مقتضى حديث: إنّ العلماء ورثة الأنبياء، هو أن يرث العلماء من الأنبياء كلّ شيء ويرثوهم في كلّ شأن؛ ومن شؤون الأنبياء، الحكومة والقضاء. إذن، ينبغي جعل الحكومة للفقهاء بشكلٍ مطلق، لكي تكون هذه الأخبار والروايات صحيحةً في المطلق»[1].

ويستند الإمام في موضعٍ آخر إلى حديث «**مقبولة عمر بن حنظلة**» في إثبات **الولاية المطلقة للفقيه**، فيقول:

«إنّ ما يدلّ على تمتّع الفقيه بحقّ القضاء، بل مطلق الحكومة، ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة»[2].

ج ـ «ولاية الفقيه»، أو «الحكومة الإسلاميّة»:

يعتبر الكثيرون أنّ هذا الكتاب هو أشهر مؤلَّفٍ سياسيٍ كتبه **الإمام الخميني** في باب ولاية الفقيه والحكومة الإسلاميّة. ومن أبرز خصائصه، في طرحه لنظرية **ولاية الفقيه المطلَقة**، الصراحة والتفصيل أكثر في هذا الأمر؛ وهذه الخصيصة أدّت إلى أن يظنّ كثيرون أنّ تاريخ نشر الكتاب (أي 1348 هـ. ش) المطابق (1969 م)، هو بداية طرح نظريّة الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه؛ بينما تمّ طرح نظرية **ولاية الفقيه** والتطرّق إلى كونها مطلَقة، قبل ربع قرن، وفي كتاب (**كشف الأسرار**) المشار إليه.

---

(1) الإمام الخميني، الرسائل، ج 2، مع تعليقاتٍ وحواشٍ لمجتبى الطهراني، قم، مطبعة مهر، 2006 م، ص 208.

(2) المصدر نفسه، ص 104.

وفي ما يلي إشاراتٌ من الإمام الراحل إلى **ولاية الفقيه المطلَقة** في كتاب **«ولاية الفقيه»**:

«هذه الولاية نفسها الممنوحة لرسول الله (ص) وللإمام (ع) في إقامة الحكومة وتنفيذ الأحكام والتطبيق والتصدّي، هي أيضاً ممنوحةٌ للفقيه كذلك..[1]. إنّ التوهّم بأنّ الصلاحيّات المُتاحة لحكومة الرسول الأكرم (ص) كانت أكثر من صلاحيّات حضرة أمير المؤمنين (ع)، أو أكثر من صلاحيّات الفقيه؛ هو توهّمٌ باطلٌ وخاطئ... وفي هذا الأمر، ليس من المعقول[2] أن يختلف الرسول الأكرم (ص) والإمام عن الفقيه»[3].

د ـ البيع:

أحد الأساليب البديعة في السيرة النظريّة **للإمام الخميني** هو طرح وشرح الآراء السياسيّة خلال الأبحاث الفقهيّة والأُصوليّة. وإضافة إلى استخدام هذا الأسلوب في كتاب **«الرسائل»**، يمكن الاطّلاع على ذلك أيضاً في كتاب **«البيع»**. فالجزء الثاني من هذا الكتاب يحتوي على بحث ولاية الفقيه المهمّ؛ الذي طُبع وصدر في **النجف الأشرف** عام (1391 هـ. ق/ 1350 هـ. ش)[4]. وقد وردت إشارات مفصّلة فيه إلى موضوع **(ولاية الفقيه المطلَقة)**. على سبيل

---

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص 57.

(2) المصدر نفسه، ص 55.

(3) المصدر نفسه ص 56.

(4) الجدير بالذكّر أن كتابَيْ: ولاية الفقيه، والبيع، ليسا بحثين منفصلين؛ بل إنّ الدروس مكتوبةٌ باللّغة العربيّة في كتاب البيع؛ وقسمٌ من هذه الدروس نظّمها بعض تلاميذ الإمام وكتبوا تقاريرها، التي صدرت تحت عنوان كتاب ولاية الفقيه. لكن، نظراً لطبع هذين الكتابين كلاً على حِدة؛ ولكون تاريخ طبعها ونشرهما وشكليهما مختلفين، فإنّهما بُحثا في هذه المقالة، بشكلٍ منفصل.

المثال: خلال تطرّق الإمام إلى شرح حديث صاحب الزمان، **الإمام المهدي (عجّل الله تعالى فرجه)**، يستنتج أنّ الأئمّة (ع) لم يكونوا المرجع الوحيد لبيان الأحكام الإسلاميّة. فالإمام يتمتّع بمنصبٍ إلهيّ، وهو ذو ولاية مطلَقة؛ والفقهاء أيضاً يتمتّعون ـ من قِبل الإمام ـ بتلك الصلاحيّات نفسها، و«مرجع هذه الحقوق هو جعل الولاية من قبل الله تعالى للإمام (ع)، وجعل الولاية من جانب الإمام للفقهاء... وبواسطة هذا الحديث، يثبت أنّ جميع صلاحيّات الإمام تصحّ أيضاً للفقهاء..[1]. وهذا بالضّبط تعبيرٌ آخر عن الولاية المطلَقة التي يتمتّعون بها»[2].

ويقول أيضاً:

«إنّ ولاية النبيّ (ص) تعني أنّه (أولى) بالمؤمنين من أنفسهم في الأمور العائدة للحكومة والمتعلّقة بالسلطة، وهي تنتقل إلى الفقهاء..[3]. وبناءً على ما قلناه؛ فإنّ جميع الأمور المتعلّقة بالحكومة والسياسة، والمعطاة للنبيّ (ص) والأئمّة (ع) مقرّرة أيضاً للفقيه العادل، ولا يمكن ـ عقلاً ـ أن يكون ثمّة فرقاً بين الإثنين»[4].

2 ـ ولاية الفقيه المطلَقة في أقوال سماحته، قبل الثورة الإسلاميّة وبعدها:

ربّما كان أكثر أقوال الإمام صراحة في هذا الصدد، جوابه على رسالةٍ في (6/كانون الثاني/يناير 1988 م). فالسمة الأساس لهذه

---

(1) الإمام الخميني (ره)، **شؤون وصلاحيّات الوليّ الفقيه**، ترجمة الأبحاث المتعلّقة بولاية الفقيه من كتاب «البيع»، ص 47.

(2) المصدر نفسه، ص 44.

(3) المصدر نفسه، ص 58.

(4) المصدر نفسه، ص 35.

الرسالة هي الصراحة والتفصيل أكثر، وإتمام الحجّة القاطعة للإمام حول الصلاحيّات الواسعة لولاية الفقيه. في هذا الجواب، يَعتبِر سماحته حكومة الفقيه بمعنى الولاية المطلَقة التي أُوكِلت أو فُوّضت من قِبل الله سبحانه وتعالى إلى النبيّ الأكرم (ص)، ويؤكّد:

«إنّ الحكومة شُعبةٌ من الولاية المطلَقة لرسول الله (ص)؛ وهي أحد الأحكام الأوّليّة للإسلام؛ وهي متقدّمة على كلّ الأحكام الفرعيّة، حتى الصلاة والصوم والحجّ...»[1].

إنّ ذكر بعض المصاديق النظريّة والعمليّة لاعتقاد الإمام **بولاية الفقيه المطلَقة**، يظهِر سوابق وقِدَم وجذور هذه النظريّة وثباتها واستمرارها في سائر أقواله. والطّريف أنّ هذه المصاديق تعود إلى بدايات نضاله العلنيّ ضدّ النظام الشاهنشاهيّ المقبور. ففي قضيّة معارضته لتشكيل النقابات في الولايات والمحافظات ـ على سبيل المثال ـ، أمر سماحته بوقف إقامة صلاة الجماعة والامتناع عنها في أنحاء **إيران** كافّة، إعتراضاً على النظام.

في تلك المرحلة، استخدم الوليّ الفقيه صلاحيّاته الواسعة في سياق حفظه للمصالح العامّة؛ حتى أنّه أصدر أمراً بتعطيل إقامة شعيرةٍ مستحبّةٍ أمر بعقدها الإسلام[2]. وخلال تلك النضالات، ألقى **الإمام الخميني** في (أكتوبر 1964 م/آبان 1343 هـ. ش) خطاباً ضدّ معاهدة منح الحصانة للخبراء الأميركيّين في **إيران**، وأصدر حكماً بعزل نوّاب مجلس النظام الشاهنشاهي بسبب موافقتهم على لائحة

---

(1) **صحيفة النور**، ج 20، ص 170 ـ 171، (رسالة سماحته المؤرّخة في 6 كانون الثاني 1987 م).

(2) آية الله يوسف صانعي، ولاية الفقيه، ص 216.

القانون المذكور، واعتبر مصادقتهم على القوانين باطلة[1].

وبعد بضعة أيامٍ من افتتاح مجلس دراسة مسوّدة الدستور دراسة نهائيّة (في 19 آب ـ آغسطس 1979 م/ 28 مرداد 1358 هـ. ش)، بادر سماحته إلى إصدار بيانٍ بمناسبة الحوادث التي شهدتها **كردستان**، أمر فيه المدير المفوّض لشركة النفط بتخصيص عوائد يومٍ من مبيعات النفط إلى **كردستان**[2].

وفي تصريحاتٍ أخرى له في (الخامس من نوفمبر/تشرين الثاني 1979 م/ 14 آبان 1358 هـ. ش) ـ أي حوالي شهرٍ قبل تنظيم الاستفتاء العامّ على الدستور في (2 و3 ديسمبر ـ ك1 1979 م/ 11 و12 آذر 1358 هـ. ش)، يشير الإمام إلى الصلاحيّات الواسعة التي يتمتّع بها الوليّ الفقيه في إطار المصالح العامّة، ويعبّر عن اعتقاده بأنّ للوليّ الفقيه حقّ التدخّل والتصرّف في أموال الآخرين؛ ويمكنه أن يضع حدوداً لها أو أن يحدّها[3]. وفي أواسط شهر (أكتوبر ت1 1981 م)، أواخر شهر (مهر 1360 هـ. ش)، فوّض لمجلس الشّورى الإسلاميّ صلاحيّاتٍ مهمّة في وضع قوانين بموجب الأحكام الثانويّة[4]؛ من قبيل حكمه بتعطيل وعدم إقامة صلاة الجماعة في قضيّة نقابات الولايات والمحافظات، ورأيه في رسالته الجوابيّة على رسالة السادس من كانون الثاني 1987 (16 دي 1366 هـ. ش) التي تضّمنت أفضليّة وأرجحيّة الأحكام الحكوميّة على الأحكام الفرعيّة، كالصّلاة والصيام والحجّ، وغيرها من المصاديق الكثيرة

---

(1) **صحيفة النور**، ج 1، ص 107، (خطاب سماحته في 26 أكتوبر ـ تشرين الأوّل 1964).

(2) المصدر نفسه، ج 8، ص 262 (خطاب سماحته في 22 أغسطس ـ آب 1979 م).

(3) **صحيفة النور، ج 10، ص 138 (بتاريخ 5 اكتوبر ـ تشرين الأوّل 1979م).**

(4) المصدر نفسه، ج 15، ص 188 (بتاريخ 12 أكتوبر ـ تشرين الأوّل 1981م).

التي يمكن ملاحظتها في السيرة النظريّة والعمليّة للإمام؛ غير أنّنا نكتفي بهذه النماذج.

الاجتهاد ونظريّة ولاية الفقيه المطلَقة:

بموجب إحدى الفرضيّات الفرعية لهذه المقالة، تُعتبر **ولاية الفقيه المطلَقة** ناتجة من الاستنباط والاجتهاد الفقهيّ، بالأسلوب الذي «لازم» **الإمام الخميني**، والذي يأخذ بعين الاعتبار دور الزمان والمكان. وبديهيٌ أنّه من خلال البرهنة على قِدم وعراقة وثبات هذا الأسلوب الاجتهاديّ، وتلازمه مع نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، في السيرة النظريّة والعمليّة للإمام الراحل؛ يمكن أيضاً البرهنة والتدليل على قِدم وثبات هذه النظرية.

وثمّة أساليب مختلفة كانت توجد ـ حتى الآن ـ في مجال الاجتهاد الفقهيّ، وأهمّها أسلوبان يحظيان بأهمّيةٍ أكبر. وهما: الاجتهاد المصطلح أو الرائج، والاجتهاد اللّازم.

فالاجتهاد المصطلح أو الرائج، الذي تمرّس عليه ـ بشكلٍ عام ـ الفقهاء المتأخّرون والمعاصرون **للإمام الخميني**؛ ونظراً لكونه لا يهتمّ كثيراً بدور الزمان والمكان، فقد عدّه **الإمام الخميني** غير كافٍ، لأن الأحكام لا تتأثّر بالموضوعات التي تتغيّر تحت تأثير هذين العنصرين.

أمّا الاجتهاد المطلوب والمتّبع من قبل الإمام، فإنّ أهمّ سمةٍ يمتاز بها هي الأخذ بعين الاعتبار دور الزمان والمكان في الاجتهاد. ومثل هذا الأسلوب فعّالٌ ومُجدٍ ومؤثّرٌ في حلّ القضايا الفقهيّة والحكوميّة، ويفتح المغاليق، ويحول دون انسداد السُبل؛ إذ يجري من خلاله ـ في المرحلة النظريّة والعمليّة ـ التفريع والتطبيق. وبعد تقويم أبعاد القضايا ودراسة خصائص الموضوعات في ضوء

مقتضيات العصر؛ يتمّ الاجتهاد على أساس مصادر المعرفة. وفي تلك الظروف، يُراعى دور الزمان والمكان والأحوال، وتأثيرها في تبدّل موضوعات الأحكام. وطبقاً لذلك، يتمّ الاجتهاد في ضوء المصادر الأساسيّة للاستنباط، وبالتّالي، فإنّ النتيجة هي أنّ أيّ حدثٍ أو سؤالٍ أو قضيّةٍ لا تبقى من دون ردٍ أو حُكم.

علاوةً على ذلك؛ فإنّ من شأن هذا الأسلوب أن يُثري ويعمّق ويوسّع نطاق الفقه الإسلاميّ، من حيث الفروع والمصاديق، ويجعل الحكومة الإسلاميّة مبسوطة اليد في جميع المجالات الاجتماعيّة والحكوميّة[1]. وبهذا الشكل، يمكن الاستنتاج أنّ نظرية **ولاية الفقيه المطلَقة** كانت ثمرة لأسلوب اجتهاد الإمام الملازِم له.

ومن وجهة نظر سماحته، فإنّ شموليّة الإسلام وخاتميّته تتّخذان معناهما الصحيح من خلال انتهاج الاجتهاد بالأسلوب المذكور، وامتلاك صلاحيّاتٍ حكوميةٍ واسعة النطاق من قِبل الوليّ الفقيه، وهما يغدوان كاللّازم والملزوم[2]. فضلاً عن ذلك، فإنّ ماهيّة الإسلام وحقيقته تنكشفان بهذا النمط من الاستنباط الفقهيّ؛ ويمكن إدراك واستنباط **ولاية الفقيه المطلَقة** بهذا الشّكل، عقليّاً ونقليّاً، من المصادر الإسلاميّة[3].

ومن خلال التأمّل في مؤلّفات وكتب **الإمام الخميني** (كشف **الأسرار**، **الرّسائل**، **ولاية الفقيه**، **البيع**)، نحصل على شواهد وأدلةٍ

---

(1) آية الله محمّد إبراهيم جنّاتي «**تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد، أكثر أساليب الاجتهاد الفقهي عمليةً**»، كيهان، العدد 14958، الصادر بتاريخ (4 كانون الثاني 1993).

(2) **صحيفة النور**، ص 170 ـ 171، ج 2، ص 61. «هكذا في أصل الكتاب ـ المترجم»

(3) ولاية الفقيه، ص 69 ـ 70.

متعدّدةٍ تثبت أنّه كان قبل ذلك ـ وعلى الأقلّ منذ تأليف **كشف الأسرار** ـ يتمتّع بأسلوب الاجتهاد المذكور آنفاً. وفي جميع كتبه يظهر للعيان بشكلٍ واضحٍ هذا النمط من الاجتهاد؛ المقترن بالكامل مع الصلاحيّات الواسعة لولاية الفقيه، والمرتكز على إطلاقها[1].

الشعب ونظريّة ولاية الفقيه

نحاول في هذا الجزء من البحث أنّ نسلّط الضوء على أحد الادّعاءات الفرعيّة لهذه المقالة، وهو أنّه تمّ الأخذ بعين الاعتبار دور الناس وقابليّاتهم ومكانتهم ودورهم، خلال طرح الإمام الراحل لمعالم نظريّة ولاية **الفقيه المطلَقة**، تدريجياً. وإثبات هذا الافتراض من شأنه البرهنة على القسم الثاني من الفرضيّة الأساس للتحقيق، والتي جاء فيها على لسان سماحته:

«إنّ الطّرح أو الكشف الكامل لمعالم نظريّة ولاية الفقيه المطلَقة، قد تمّ بشكلٍ تدريجيّ؛ ومع الأخذ بعين الاعتبار المقتضيات الزمانيّة والمكانيّة، بهدف مراعاة مصالح الإسلام وأبناء الشعب».

ولا بدّ من القول إنّ «الناس» و«علماء الدين» من العناصر الأساس لهذه المقتضيات والظروف المكانيّة والزمانيّة، التي كان لها تأثيرٌ على طرح نظرية **ولاية الفقيه المطلَقة**؛ وقد رأينا **أنّ الإمام الخميني** يصرّح في كتابه «**ولاية الفقيه**» بأنّ الأوضاع الاجتماعيّة للمسلمين، وخاصّة الحوزات العلميّة، هي السبب في عدم الالتفات إلى ولاية الفقيه والحاجة للتدليل عليها.

---

(1) للاطّلاع على الشواهد والأدلّة على تطبيق وشرح طريقة الاجتهاد اللّازمة في مؤلّفات الإمام المذكورة، أنظر: بهرام أخوان كاظمي، **قِدَم واستمرار ولاية الفقيه من منظار الإمام الخمينيّ**، طهران، منشورات منظّمة الإعلام الإسلاميّ، 1998، ص 111 ـ 124.

وفي الحقيقة؛ إنّ للنّاس دوراً رئيسيّاً ومحوريّاً في فكر الإمام وسيرته النظريّة والعمليّة، بشكلٍ جدّي. وحسن الظنّ بهم، وعقد الأمل عليهم وعلى طاقاتهم العظيمة، وأهميّة القبول والإقرار بمطالب الشعب العامّة، والإيمان بالنضج الفكري ـ السياسي للأمّة وتكريمها وتبجيلها؛ يمكن ملاحظته في جميع آثاره.

والشعب هو الركن الثاني في أفكار سماحته ونهضته، بعد الركن الإلهي. وبالطّبع، فإنّ النّاحية الإسلاميّة (البُعد الربّاني) لهذا الفكر لها إحاطةٌ على البُعد الشعبي؛ والصفة الشعبيّة مقيّدةٌ ومحاطةٌ بالطّابع الإسلامي.

ولا شكّ في أنّ هذين الركنين هما رمز انتصار الثورة الإسلاميّة وبقائها، بزعامة **الإمام الخميني**. وفي الحقيقة، إنّ النهضة والثّورة كانت في كلّ مراحلها رهينةً بإيمان الشعب واستعداده وقابليّاته وتلاحمه معها. والإمام الراحل، وعبر الاعتماد على الله والاستناد إلى قوّة النّاس وتأييد الشعب له، قاد سفينة الثورة وأوصلها إلى ساحل النصر. وليس من باب المصادفة أن نجد أنّ سيرته النظريّة والعملية مليئةٌ بعبارات «الشعب» و«الناس»؛ وربّما يمكن القول بجرأة: إنّ أيّ فقيهٍ على مرّ التاريخ، لم يؤمن بأنّ الشعب له الدور الأساس، وخاطبه في نداءاته وخطاباته بكلّ إجلالٍ واحترامٍ وتكريم، مثلما فعل **الإمام الخميني**[1].

ولكن، ما هو دور الشعب في تحقّق ولاية الفقيه؟ الجواب هو: لا شكّ في أنّ رأي الإمام حول مكانة ودور الناس في تحقّق ولاية الفقيه مطابقٌ لـ «نظرية الولاية التعيينيّة أو التنصيبيّة» (أي ولاية الفقيه)؛ بينما الإمامة والقيادة معيّنةٌ من قِبل الله، وليست جعلاً من

(1) المصدر نفسه، ص 137 ـ 156.

البشر أو تنصيباً بأيديهم[1]. وأساساً، فإنّ نظرية الإمام نفسها حول **الولاية المطلَقة للفقيه**، وتشابه وتماثل الصلاحيّات الحكوميّة للفقيه الجامع للشّرائط مع صلاحيّات النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، وهما يصدران من منهلٍ واحدٍ ومنبعٍ إلهيّ، تدلّ على أنّ منصب الحكومة شأنٌ إلهيّ، وأنّ صلاحيّات الحاكم مقرّرةٌ ومعطاةٌ من قِبل الله سبحانه وتعالى، وليس من الناس، وأنّ تعيين الفقيه المتولّي بموجب «**نظرية الولاية التعيينيّة أو التنصيبيّة**» لا يتمّ بيد الشعب.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ تأكيد **الإمام الخميني** المتكرّر على أهمّية دور الشعب، والاعتقاد بالولاية التنصيبيّة التعيينيّة، ليس مبعثاً لأيّ شبهةٍ وتوهّم وتناقض. فعلى، الرغم من إيمانه إيماناً قطعيّاً بهذه النظريّة، كان، لجملةٍ من الأسباب، أهمّها الاحترام والحبّ الوافران للناس، واعتقاده المتزايد بأهمّية قبولهم وإرادتهم، وضرورة حفظ الإسلام والمصالح العامّة، والأخذ بعين الاعتبار الظروف الزمانية والمكانيّة الجديدة، كان يأخذ ـ عمليّاً ـ بـ «**نظريّة الاحتياط**» لكي تطبّق كلتا النظرّيتيّن: الولاية التنصيبيّة ـ التعيينيّة، والولاية الانتخابيّة[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ انتهاج نظريّة الاحتياط ـ أو مراعاة المصلحة ـ تتضمّن العمل بجميع الآراء، وتدلّ على أنّ الفقيه يغدو وليّ الأمر فيما لو قَبِلَ به الناس وأطاعوه. وبذلك، فإنّ الإمام، من خلال حبّه المفرط للشعب وغضّ الطرف عن حقّه الشرعي، ضمن رعايته للاحتياطات الشرعيّة في أمر الزعامة، أعطى الناس دوراً

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص 57.

(2) ورد هذا التصوّر في مؤلّفات تلامذة الإمام أيضاً. على سبيل المثال، أنظر: آية الله يوسف صانعي، **ولاية الفقيه**، ص 30 ـ 31، وآية الله آذري قمّي، **ولاية الفقيه في آراء علماء الإسلام**، ص 168 ـ 169.

أكبر. وبهذا الشكل، فإنّه في العصر الذي لا تُراعى فيه إرادة الشعب في كثيرٍ من الأنظمة السياسيّة، ولا تُعتبر تلك الإرادة ملاكاً ومعياراً أو مناطاً أساسيّاً لأداء الحكومة، فإنّ **الإمام الخميني** أولى الشعب كلّ هذا الاهتمام والاعتماد والاستناد إلى دعمهم. وبذلك، ووفقاً لقاعدة[1] «الالتزام»[2]، يجعل الجميع مُلزمين بقبول مُرام الناس ومُرادهم ـ الحكومة الإسلاميّة للفقيه وتوابعها ـ ويُتِمّ الحجّة على الجميع بكلّ متانة.

لقد كان سماحته يرى أنّ الحكومة الإسلامية تنبثق من آراء وانتخاب الناس واختيارهم، ويؤمن بأنّ الشعب مشرفٌ ومراقبٌ لجميع الأمور؛ ومن جملتها ولاية الفقيه. بل وكان يرى أنّ التخلّف عن هذه الإرادة ومخالفتها لا يجوزان لأيّ امرئ، وحتى له أيضاً، وفي هذا يقول:

إنّ أصوات الشعب هي الحاكمة هنا. في هذا البلد، يمسِك الشعب بزمام أمور الحكومة، والناس هم الذين يعيّنون مدراء المؤسّسات والدوائر، ولا يجوز لأيٍّ منّا مخالفة أو معارضة حكم الشعب، ولا يستطيع ذلك أيٌّ منّا[3]. إنّنا تابعون لأصوات الشعب وآرائه[4]. الخيار ممنوحٌ للنّاس[5]؛ وعلى الشعب أن يكون مشرِفاً

---

(1) «وألزموهم بما ألزموا عليه أنفسهم». «هكذا وردت في أصل الكتاب ـ المترجم».

(2) بحثاً عن الطريق القويم في ضوء تعليمات الإمام (الجزء التاسع) الشعب، الأُمّة، طهران، أمير كبير، 1983، ص 343.

(3) **صحيفة النور**، ج 10، ص 181، (خطاب سماحته في 10 نوفمبر ـ تشرين الثاني 1979م).

(4) المصدر نفسه، ج 3، ص 145، (خطاب سماحته في 13 نوفمبر ـ تشرين الثاني 1979م).

(5) 68 ـ المصدر نفسه، ج 13، ص 70 (خطاب سماحته في 10 أيلول ـ سبتمبر 1980م).

على جميع الأمور[1]**، وليس بإمكان أيّ مجموعةٍ أو شخصٍ أن يعارض إرادة الشعب الإيراني؛ وإلّا، فإنّه محكومٌ عليه بالفناء. الشعب الإيراني يريد قيام الحكومة الإسلاميّة**[2]. وهذه الأقوال تؤكّد من جديدٍ على محوريّة دور الناس من وجهة نظر الإمام. ولهذا السبب، يمكن استنتاج أنّ طرح وعرض نظرية **ولاية الفقيه المطلَقة** ـ وهي أسمى وأرقى جزءٍ في نظرّيته السياسيّة، وبحاجةٍ إلى قدرةٍ أكبر على الإدراك والهضم ـ كانت مرتبطة في جميع الأدوار والمراحل بقبول الناس واستعدادهم وقابليّاتهم ومواكبتهم لها.

وبناءً على ذلك، فإنّ الطرح التدريجيّ لهذه النظريّة جرى على مستويات ومراحل، لكي يتمّ مع مرور الزمن، القيام بالتوعية اللّازمة، ورفع مستوى النضج الفكريّ للناس، حتى تتهيّأ الأرضيّة المناسبة لقبولهم واستعدادهم. وهذا الأمر المهمّ حصل في أواخر فترة الحرب المفروضة على **إيران**، حيث أظهر الشعب نضجه ووعيه وسموّه، من خلال تفانيه وبطولته وإيثاره، ممّا جعل الإمام الراحل (ره) يسلّط الضوء على زوايا أخرى من هذه النظريّة، من خلال رسالته الجوابيّة التي وجّهها في السادس من كانون الثاني (1988 م)، السادس عشر من دي (1366 هـ. ش).

علماء الدين ونظريّة ولاية الفقيه المطلَقة:

يرى **الإمام الخميني** في كتابه **«ولاية الفقيه»**، أنّ أوضاع الحوزات العلميّة بالذّات تُعتبر من عوامل عدم الاهتمام والالتفات إلى موضوع ولاية الفقيه. وهذا يدلّ على أنّه ـ وفقاً لأحد ادّعاءات

---

(1) **بحثاً عن الطريق القويم في ضوء تعليمات الإمام** ج 9، الشعب، الأُمّة، ص 13 ـ 14.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

هذه المقالة ـ كانت أحوال الحوزات العلميّة الدينيّة ومواقف علماء الدين ذات تأثيرٍ مهمّ في الطرح التدريجيّ لنظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**. ويمكن الاعتراف بأنّ علماء الدين ومؤسّسة الحوزة كان لهم نمطان من التعامل مع **الإمام الخميني** ونهضته الثوريّة: إيجابيٌّ وسلبيّ. فمن ناحية نجد أنّ علماء الدين الواعين عملوا ـ عبر تفانيهم وإيثارهم ومواصلتهم السّير في نهج سماحته ـ بمثابة ذراعٍ قويةٍ للنّهضة ولحركة الإمام، وقاموا بدورٍ مؤثّرٍ وفاعلٍ في دعم وانتصار الثورة والحكومة الإسلاميّة. ومن ناحيةٍ أخرى؛ ثمّة علماء دين من فئات مختلفة، وقفوا إمّا موقف المتفرّج والمحايد، وإمّا موقفاً مضاداً معرقلاً؛ وحاولوا بشتّى الأساليب والسّبل ضرب أو إيقاف الثورة. وأخطر هذه الفئات الفئة المتظاهرة بالقداسة من ذوي التحجّر الفكريّ؛ إذ إنّهم أكثر من بذلوا ـ ويبذلون ـ المساعي المحمومة لمواجهة نهضة **الإمام الخميني**. وقد حذّر سماحته من تلك الفئة، مراراً، وأعلن استشعاره لخطرها[1].

ولا يخفى على أحدٍ الموقف المضادّ، أو الاستقطاب الذي مارسه بعض علماء الدين المتظاهرين بالقداسة والمتحجّري الأفكار، تجاه نهج الإمام وأفكاره المتطوّرة والجديدة في المجالين الفقهيّ والسياسيّ، وفي مواجهة أسلوبه الاجتهاديّ. على سبيل المثال: يمكن هنا ذكر اسم شريعتمداري في هذا الاستقطاب أو التحريض على مواجهة سماحته؛ إذ اتّخذ ـ بشكلٍ مباشر ـ موقفاً مضاداً من ولاية الفقيه المطلَقة والصلاحيّات الواسعة التي تتمتّع بها[2].

وللتذكير، فإنّ الإمام، في بيانه التاريخيّ الذي أصدره بتاريخ

---

(1) **صحيفة النور**، ج 13، ص 70 (خطاب سماحته في 10 أيلول ـ سبتمبر 1980م).

(2) المصدر نفسه، ج 21، ص 92 ـ 93.

(آذار 1988 م ـ إسفند 1367 هـ ش)، ووجّهه إلى المراجع وعلماء الدين في أنحاء البلاد كافّة؛ حذّر من هذه الفئة من علماء الدين، منتقداً ـ بشدّة ـ نهجهم وأساليبهم وعراقيلهم. ومن جملة ما قاله (ره):

«إنّ ما ذاقه الإسلام من هؤلاء المتظاهرين بلبوس القداسة والمتبرقعين بملابس رجال الدين، لم يذقه على يد أيّ فئةٍ أخرى. والنّموذج البارز لذلك مظلوميّة وغُربة أمير المؤمنين (ع)؛ وهو مثالٌ تاريخيٌ واضح... ولكن، على طَلَبة العلوم الشباب أن يعلموا أنّ إضبارة هذه الفئة وملفّهم ما زال مفتوحاً... وأن أسلوب التقديس والمتاجرة بالدين قد تبدّل، وإنّ مفلسي الأمس قد صاروا تجّار السياسة اليوم... لقد طفقوا يقولون اليوم: إنّ مسؤولي النظام (الإسلامي في إيران) تحوّلوا إلى شيوعيّين! بينما كانوا بالأمس يبرّرون بيع الخمور والفساد والفحشاء وفسق الحكومة الشاهنشاهية الظالمة، لغرض تعجيل فرج الإمام صاحب الزمان؛ ويعتبرون ذلك مفيداً وممهّداً لظهوره! بينما اليوم، عندما تحصل مخالفة للشرع في زاويةٍ من زوايا الدولة ـ على الرغم من عدم تأييد المسؤولين لها ـ يرفعون عقيرتهم بالهتاف: وا إسلاماه!! حقاً، من أين تصدر التهم والأراجيف التي تزعم أنّ المسؤولين غدوا عملاء لأميركا وروسيا، وأنّهم يخلطون ويلتقطون الفكر من هنا وهناك؛ والتهم الأخرى بتحريم الحلال وتحليل الحرام، وقتل النساء الحوامل، وتحلّيل القمار والموسيقى؟ هل تصدر هذه المزاعم والتّهم من اللّاأباليين وغير الملتزمين بالدين، أم من أُناسٍ يتستّرون بغطاء الدين ويتبرقعون ببُرقع القداسة، من متحجّري العقول؟ ممّن صدرت صيحات تحريم القتال مع أعداء الله، والاستهزاء بثقافة الشهادة وبدماء الشهداء، والغمز واللّمز بمشروعيّة النظام وشرعيّته؟ هل صدرت من العوامّ أم الخواصّ؟ ومن أيّ فئةٍ هؤلاء الخواصّ؟ وما هي هويّة هذه الفئة؟

هل هم من المعمّمين - ظاهراً - أم من غير ذوي العمائم؟ لنترك الموضوع؛ فتحت الأكمة ما تحتها؛ والحديث طويل. كلّ ذلك هو نتيجة لنفوذ الأجانب واندساسهم في كيان وثقافة الحوزات. والتصدّي الحقيقي لهذه الأخطار صعبٌ وشائكٌ حقاً ومعقّدٌ جداً»[1].

وفي رأي كاتب هذه المقالة؛ فإنّ فترة السنوات العشر من قيادة **الإمام الخميني** للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، كانت من الدورات الساخنة والمليئة بالأحداث والتوتّرات. ولم تكن الأرضيّة أو الظرف مناسباً لطرح قضايا تثير النقاش والجدل، كنظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**؛ إذ عندما يهاجِم بعض ذوي العقول المتحجّرة الإمام في المناسبات المختلفة، بل ويكفّرونه[2]؛ فمن البدهيّ أنّه مع وجود هذه الطائفة، وفي تلك الفترة الحسّاسة، يغدو الطرح الصريح لهذه النظريّة لغير مصلحة الإسلام والمسلمين. ولذلك، بادر سماحته - وفي أواخر عمره الشريف، وتزامناً مع فضح حقيقة أُولئك المتظاهرين بالقداسة من ذوي العقول المتحجّرة - إلى طرح كلّ الأبعاد والمعالم المتعلّقة بهذه النظريّة.

الوضع المتأزّم والاستثنائيّ للبلاد ونظريّة ولاية الفقيه:

طيلة حياته السياسيّة كان **الإمام الخميني** يؤمن بضرورة حفظ تلاحم ووحدة جميع القوى والطّاقات من أجل تحقيق مصالح الإسلام. ولهذا السبب، فإنّه كان يجتنب كلّ ما يمكن أن يمسّ هذه الوحدة ويضعِفها، وكلّ ما يزعزع استقرار وبقاء الحكومة الإسلاميّة

---

(1) لمتابعة آراء شريعتمداري في هذا المجال، أنظر: أحمد سميعي، **طلوع وغروب الحكومة الموقّتة**، طهران، شباويز، 1371 ش، ص 209 - 224 (من خطاب سماحته في أكتوبر ت[1] 1979م).

(2) **صحيفة النور**، ج 21، ص 92 - 93، من نداء الإمام إلى مراجع الإسلام وعلماء الدين في أنحاء البلاد (بتاريخ 22 شباط - فبراير 1989م).

في الظروف المتأزّمة آنذاك. وفي الواقع، إنّ عدم إصراره على التوضيح والبيان الكاملين لمعالم نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة** يعود إلى السّبب المذكور.

لقد انتهج الإمام، قُبَيل انتصار الثورة الإسلاميّة وبعده، المداراة في طرحه لهذه النظريّة، لعامّة الناس وللمجاميع «غير الملتزمة بخطّ الإمام». ولذا فإنّ شرحها وتبيانها لم يلقَ من لدُنه تركيزاً وتأكيداً ـ كما ينبغي ويجب ـ مراعاةً لحفظ وحدة المسلمين، ولغرض المداراة مع سائر الفئات السياسيّة. وبالطّبع، فإنّ ذلك لم يؤدّ إلى خللٍ يُذكر في استمرار هذه النظريّة.

وعلى الرغم من معرفة الإمام بماهيّة المواقف اللّيبراليّة لكثيرٍ من أعضاء الحكومة الموقّتة، واطّلاعه على حقيقتها، فإنّه كان يسعى للتحلّي بالصّبر ما سلم الإسلام، وبمقدار ما ما كان الإسلام بعيداً عن الخطر، في تلك الظروف الاستثنائية المتأزّمة. وقد عمل سماحته للاستفادة من طاقاتهم من أجل مصالح النظام (الإسلاميّ)[1]. وكان يمكن مشاهدة هذا الحُلم وضبط النفس والصبر في قضية إقالة وعزل «**أبو الحسن بني صدر**» عن منصبه كرئيسٍ للجمهوريّة الإسلاميّة، إلى أن اضطرّ الإمام أخيراً إلى إصدار قرار إقالته، في ظلّ ظروف الحرب المفروضة على إيران ـ بتاريخ (1 حزيران/ يونيو 1981 م) الموافق لـ (26 خرداد 1360 هـ.ش) ـ بعد صبرٍ وطويل، ومراعاةً منه لمصالح النظام[2].

وبهذا النهج أيضاً، أصدر سماحته الأمر المتعلّق بعزل (**منتظري**)

---

(1) للمزيد من الاطّلاع في هذا الصدد، أنظر اللّقاء الصحفي الذي أُجرِي مع آية الله أحمد آذري قمّي، مجلّة حضور، العدد 1، مايو ـ مايس 1991، ص 21.

(2) حجّة الإسلام موسوي خوئينيها، «أُمورٌ لم تُذكر»، مجلّة حضور، العدد 2، أكتوبر ـ تشرين الأوّل 1991، ص 12.

عن منصبه كوكيلٍ للقائد، بعد سنتين من السعي الدؤوب والصبر والحلم[1].

وفي شأن طرح وإعلان نظريّة **الولاية المطلَقة للفقيه** كذلك، فإنّ الإمام الراحل سعى لحفظ وصيانة الهدوء والاستقرار ووحدة الكلمة، في ضوء الوضع الحسّاس الذي كان يمرّ به النظام الإسلاميّ آنئذٍ؛ وظلّ يقود مسيرة النضال ضدّ الأيادي والزمر الداخلية والمؤامرات الأجنبيّة، ويوجّه جميع طبقات المجتمع وفئاته وشرائحه، من خلال الشعارات العامّة والشاملة. ولهذا السبب تنازل، وتواضع وقنع بنصّ دستور عام (1979 م)، والمادّة المتعلقة بولاية الفقيه فيه، وما تضمّنته من صلاحيّاتٍ وخياراتٍ، محدودة مخصّصة للوليّ الفقيه. وقال سماحته بهذا الصّدد:

«إنّ ما تضمّنه الدستور من نصّ، ناقصٌ نسبياً؛ فعلماء الدين لهم صلاحيّاتٌ في الإسلام أكثر من هذا القدر. (لكنّ) بعض تنازلوا وغضّوا الطرف نوعاً ما، لكي لا يثور الخلاف مع بعض المثّقفين المتنوّري الفكر. هذا الذي ورد في الدستور إنّما هو بعض صلاحيات الوليّ الفقيه لا كلّها؛ فليس هناك من يتضرّر من ولاية الفقيه بالشّكل الذي أقرّه الإسلام. فبالشّرائط التي أوردها الإسلام لن يُصاب امرؤٌ بأيّ ضرر»[2].

وبالطّبع، ينبغي الإذعان والإقرار بأنّ مراعاة ظروف البلاد المتأزّمة والاستثنائية من قِبل الإمام الراحل، لم تكن فقط على صعيد كيفيّة طرح هذه النظريّة وطريقة عرض أركانها؛ بل شمل ذلك حتى

---

(1) **نظرةٌ سريعة إلى أهمّ أحداث الثورة**، إعداد وتنظيم قسم الدراسات والأبحاث، طهران، منظّمة الإعلام الإسلامي، 1370 هـ. ش/ 1991م، ص 44.

(2) المصدر نفسه، ص 133؛ **صحيفة النور**، ج 21، ص 116، رسالةٌ إلى أعضاء مجلس الشورى الإسلامي (بتاريخ 15 أبريل ـ نيسان 1989م).

التأخير في إعادة النظر في الدستور أيضاً، حيث أُخِذ هذا الوضع الاستثنائيّ بعين الاعتبار في تأجيل تعديل الدستور. وفي هذا المجال قال الإمام:

«إحساساً منّي بالواجب والوظيفة الشرعيّة الوطنيّة، كنتُ منذ مدّةٍ طويلةٍ أُفكّر في حلّ هذه القضيّة. لكنّ الحرب وأموراً أخرى منعت من إنجاز تلك المهمّة»[1].

والجدير ذكره، أنّ ما كان يدور في ذهن سماحته حول قصور الدستور عن إيضاح الصلاحيّات الواسعة المقرّرة للوليّ الفقيه، كان له مصداقٌ وحقيقةٌ واقعيّة، حيث سنحت الظروف وسمحت المقتضيات ـ ومن أجل صيانة مصالح الإسلام، وتقوية النظام، وحلّ المعضلات الجديدة للمجتمع ـ بأن يصدر أمراً صريحاً وتفصيليّاً بذلك يبيّن فيه خطوطاً عريضة وعامّة وواقعيّة، وحقيقة نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، ذات الجذور القديمة والعريقة. وصار يوضِح يوماً بعد آخر نواحي وأبعاداً ومعالم جديدة لها، تزامناً مع وقوع الحوادث المستحدثة وظهور المتطلّبات الجديدة. وكان أوج أو ذروة هذا التوضيح والتصريح في رسالته المؤرّخة في (6 كانون الثاني ـ يناير 1988 م/ 16 دي 1366 هـ. ش). والطريف هنا، أنّ سماحته، حتى خلال إجابته على تلك الرسالة أيضاً، يقول:

«إنّني لم أكن أرغبْ ـ ونحن نعيش في هذا الظرف الحسّاس ـ أن تثور المناقشات. وأرى أن الصمت أولى في مثل هذه الظروف وأفضل طريقة»[2].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 11، ص 133 (خطاب سماحته بتاريخ 28 كانون الأوّل ـ ديسمبر 1979م).

(2) المصدر نفسه، ج 21، ص 122 (خطاب سماحته بتاريخ 24 نيسان ـ أبريل 1989).

وهكذا رأينا أنّه قد أجّل ـ قدر الممكن ـ عرض نظريّته بالتفصيل، وبشكلها النهائيّ.

الرّدود على بعض الشبهات والإشكالات:

يمكن أن يطرح بعض الأشخاص إشكالاً حول قِدم نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، عند الإمام الخميني، فيقول: إنّ سماحة الإمام في بياناته وأقواله التي صدرت في عقود الأربعينات والخمسينات وأوائل الستّينات الميلاديّة، كان يستند إلى الدستور الرسميّ الإيرانيّ المطبّق آنذاك، مطالباً بتحقيق أمورٍ معيّنةٍ فيه. وهذا يتناقض وثبات رأي الإمام حول هذه النظريّة.

والردّ على هذا القول نلاحظه في بيانات سماحته وأقواله بوضوح، حيث بيّن أنّ سبب استناده المذكور آنفاً هو قاعدة «الإلزام»؛ والتي كانت سائدة ومطبّقة في سيرة الأنبياء والأئمّة المعصومين (ع). وهي أحد الأسباب الأساس والرئيسة التي جعلت **الإمام علياً** (ع) يستند إلى بيعة الناس في أمر الحكومة[1].

وبناءً على كون المادّة الثانية من ملحق (متمّم) الدستور الرسميّ للنظام البهلويّ، تنصّ على أنّ كلّ قانونٍ مخالفٍ للقرآن يُعتبر لاغياً، فإنّ **الإمام الخميني** واستناداً إلى أحكام الدستور الذي اعتمده مسؤولو النظام المذكور، كان يريد إلزامهم بما تعهّدوا به لحملهم على تطبيقه؛ وكان يحاول أن يفضح أعمالهم المعادية والمناقضة للإسلام، استناداً إلى ذلك، ليحول دون ارتكابهم تلك الأعمال قدر الإمكان[2].

---

(1) **نهج البلاغة**، ترجمة وشرح فيض الإسلام، الخطبة 173، ص 558.

(2) من خطاب سماحة الإمام في 2 كانون الأوّل ـ ديسمبر 1962 (مذكور) في: سيّد حميد روحاني، **نهضة الإمام الخميني**، ج 1، قم، دار الفكر، ص 200.

من ناحيةٍ أخرى؛ لم يكن عصر تأليف كتاب «**كشف الأسرار**» مناسباً لإقامة الحكومة الإسلاميّة. وإذا صدرت عن الإمام إشاراتٌ بعدم معارضته، هو والعلماء، أساس أركان وتشكيلات الحكومة القائمة آنذاك، فإنها تنبع من إيمانه واعتقاده بأحكام الفقه الشيعيّ القائلة بضرورة وجود حكومةٍ في البلد، دائماً. ومن وجهة نظر سماحته، فإنّ العلماء السابقين (الماضين) كانوا يرون أنّ السلطنة الإلهيّة على حقّ، وأنّ سائر السلطنات باطلةٌ وجائرة؛ بَيْدَ أن عدم إمكان إقامتها وإيجادها يعني أنه لا مناص من غضّ الطرف عن الأنظمة غير الإلهيّة وغير المُجدِية، القائمة. ومن باب الاضطّرار، ومن أجل مراعاة المصلحة بعدم معارضة أصل وجود حكومةٍ في البلد، فإنّهم لا يذكرون اسماً للحكومة، ولا ينقضون هذه الحكومة من أساسها؛ وارتضوا من وظائف الفقهاء بإصدار الفتوى والقضاء والتدخّل في حفظ مال الصغير والقاصر[1].

ووفقاً لما يراه الإمام الراحل، فإنّ النهي عن المنكر ومواجهة الدولة غير الشرعية وتأسيس حكومة الحقّ، ذلك كله يُعتبر واجباً بالنسبة إلى الفقهاء أو الفقهاء الحائزين للشّرائط. ولا يسقط هذا الواجب، بل يقع عليهم بشكلٍ كِفائي؛ وامتلاك القدرة على ذلك، أو العجز عنه، أو المبادرة إلى هذه القضيّة، لا يرفع عنهم التكليف، ولا يُسقِط عنهم الواجب. بل عليهم أن يسعوا ويبذلوا جهدهم ما استطاعوا لكي يكسبوا تلك القدرة، وينبغي أن يبذل كلّ امرئٍ منهم وسعه لإنجاز هذا الواجب.

والقاعدة الفقهيّة: «**الميسور لا يسقط بالمعسور**» تنطوي على هذا المعنى أيضاً. والمراد فيها هو «أنّ الصعوبات والعراقيل القائمة في

---

(1) الإمام الخميني، **كشف الأسرار**، ص 186 ـ 187.

طريق إنجاز شيءٍ معيّن، لا تُسقِط عن كاهل المرء ما يستطيع القيام به ويسعه إنجازه». إذ لابدّ له من أن يتّبع مراتب الأمر بالمعروف والنَهيِ عن المنكر التدريجيّة، ليقوم بواجبه قدر الإمكان، من أجل القيام بالمدارج النازلة للتكليف[1]. وسيرة الإمام تدلّ على أنّه إذا تعسّر تأسيس الحكومة، في زمنٍ معيّن، وغدا من غير الممكن ذلك، وكانت حكومة الجائرين لا تستهدف بهجماتها أساس وأصل الدين أيضاً، فإنّ استخدام مواد دستور المَلَكيّة الدّستوريّة (**المشروطة**)، بهدف تخفيف الضغوط وإزالة جَوْر تلك الحكومة، سيكون مفيداً أيضاً.

وغنيّ عن القول إنّه في عهد **رضا خان**، وخلال مرحلةٍ من حكومة الشاه، تصرّف الإمام الراحل بهذا النحو، فعلى الرغم من أنّ الدولة الإسلاميّة هي الدولة المثاليّة وهي الأفضل من حكومة المَلَكيّة الدستوريّة (**المشروطة**)؛ لكن هذه الأخيرة أفضل من الحكومة الملكيّة المستبدّة وغير المنضبطة بأيّ دستور. بل إن سماحته كان يعتقد في مثل هذا الظرف بأنه «**إذا كان دخول بعض العلماء وحضورهم في بعض شؤون الحكومة [الطاغوتيّة] يؤدّي إلى إقامة فريضةٍ من الفرائض، أو محو منكرٍ من المنكرات، ولم يكن ثمّة محذور أهمّ، من قبيل هتك سُمعة العلم، واحترام العلماء وكرامتهم، وإضعاف عقائد الأشخاص الضعيفي الإيمان؛ فإنّ ذلك يعدّ واجباً كفائياً، وعليهم أن يشاركوا**»[2].

وعلى هذا الأساس، نرى أنّ الإمام يذكر في كتابه «**كشف**

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص 57 ـ 58.

(2) الإمام الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج 1، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ص 475.

الأسرار» مسايرة كثيرٍ من علماء الدين الكبار الأجلّاء لتشكيلات الحكم ومؤسّسات الدولة، مع السلاطين[1].

وطبعاً، فإنّ المستند الآخر الذي يُعتمد في مثل هذه المسايرة والتعاون، هو اعتقاد الفقه الشيعيّ بضرورة وجود الحكومة، دائماً. وبناءً على هذه القضيّة، فإنّ شرط هذا التّعاون أو الاستناد إلى قانون المَلَكيّة الدستوريّة في مراحل معيّنة، هو أن لا يُمسّ مضمون واستقرار أو ثبات نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة** بسوء، ولا يخدشها شيء؛ ولا يكون ذلك مدعاة للقبول بالمَلَكيّة بتاتاً؛ سواءً بشكلٍ محدودٍ أم غير محدود.

وأساساً؛ فإنّ طرح الحكومة الإسلاميّة وشرح نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، وذِكر تفريعاتها من قِبل الإمام الراحل، لم يكن سوى تطبيق للتكليف الشرعيّ وإنجاز للواجب، وحسب؛ وهذا التكليف وقع مع اقتضاء ملاحظة عنصرَيْ الزمان والمكان. فمثلاً؛ عند تأليف كتاب **«كشف الأسرار»**، ونظراً لضرورة وجود الحكومة وعدم إمكان تأسيس الحكومة الإسلاميّة، لم تأخذ نظرية **ولاية الفقيه المطلَقة** طريقها نحو التطبيق، ولم يكن ثمّة إصرار على وضعها موضع التنفيذ؛ بل إنّ الفقهاء غضّوا الطرف آنئذٍ عن حقّهم في الزعامة والحكومة. ومن أجل صيانة مصالح الناس التي تقتضي وجود حكومةٍ في الدولة، نجدهم قنعوا وسكتوا عن استمرار وجود تلك الحكومة الهزيلة في سدّة الحكم[2]. كما أنّه بعد انتصار الثورة، وفي ضوء ضرورة صيانة مصالح النظام الإسلامي، التي هي برأي الإمام الراحل أعظم تكليفٍ وواجب، ولأسبابٍ أخرى تندرج في هذا السياق والإطار، فإنّ الذكر

---

(1) الإمام الخميني، **كشف الأسرار**، ص 187 ـ 189.

(2) المصدر نفسه، ص 186 ـ 187.

التفصيليّ والكامل لتفصيلات وفروع نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، تمّ بعد تأجيله وتأخيره قدر الإمكان، بموجب سياسة التدرّج؛ تأسّياً بها، باعتبارها المنهج العمليّ والطابع الأساس لسيرة الأنبياء العظام.

ولا ريب في أنّ هذا الأسلوب في عرض النظريّة وطرحها، اختير بسبب تهيّؤ الظرف الزمانيّ والمكانيّ، ونضج الوعي السياسي والدينيّ للشعب، ليصبح الناس مستعدّين لقبولها. إذ كيف يمكن للقائد أن يقدّم الصيغة التامة والمستوى الأعلى لنظريّة الحكم الإسلاميّ وفروعها وتفصيلاتها، في ظروفٍ بدأت فيها نسائم الإسلام بالهبوب؛ لكنّها لم تشتدّ بعد، ولم تتحوّل إلى رياحٍ قويّة؟! لقد كان الإمام الراحل ـ وفقاً لسياسة التدرّج ـ ينتظر تهيّؤ الجوّ بالكامل؛ وكذلك ظهور المقتضيات اللّازمة، ومن جملتها النضج والبلوغ الفكريّ والدينيّ لأبناء الشعب. وينبغي القول إنّ هذا الرشد في الوعي قد ازداد وارتفعت درجاته في آخر سنيّ حياته؛ وهو ما أدّى إلى التكامل التدريجي لنظريّته. والعجيب أنّ بعضهم حصل لديه خلطٌ أو التباسٌ بين التكامل المتلاحق رويداً رويداً، وبين ما توهّمه من انقطاعٍ وتلاشٍ أو زوالٍ في النظريّة وعدم ثباتها.

جدير بالذكر أنّ التجربة المتدرّجة والممرحلة للحكومة الإسلاميّة، ووقوع الحرب المفروضة (من قِبل نظام البعث ضدّ **إيران**)، وتفاقم المشاكل (الناتجة منها)، وضرورة طرح حلولٍ جديدة، وفتح ما انسدّ من الطرق، وتجاوز الصعاب والعراقيل؛ كلّ ذلك كان يستلزم ويوجِب على الإمام الراحل أن يبادر إلى تطبيق الولاية المطلَقة. كما أنّ عرض وإيضاح المزايا المتنوّعة للولاية المطلَقة مع مرور الزمن، وقدرتها على حلّ المشاكل، أدّيا إلى تحقيق تطوّرها وازدياد إمكان تطبيقها. وأمّا ظنّ البعض أن تطوّر

النظريّة هو ذاته منذ بداية طرحها، فهذا مجرّد وهمٍ خاطئٍ خطر في ذهن بعض الأشخاص، فحسب.

القضية الأخرى المثيرة للتساؤلات، هي أقوال **الإمام الخميني** خلال اللّقاءات الصحفية التي أجراها معه الصحافيّون الأجانب قبل انتصار الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، وفي الأيام الأولى عقب انتصارها؛ إذ كانوا يريدون أن يعرفوا ـ بإصرار ـ دور سماحته المستقبليّ في الحكومة الثوريّة، فكان يجيبهم مراراً: **إنني سأمارس الرقابة والإشراف فقط، ولن أشغل منصباً حكوميّاً؛ أو سأبقى كما كنتُ من قبل؛ وعباراتٌ من هذا القبيل**[1].

ولم يدرك بعض الأشخاص المنطق الحقيقيّ والمعنى الصحيح لتلك التصريحات؛ فوقعوا في الوهم، وتصوّروا أنّها تتنافى مع قبوله بقيادة الدولة والولاية المطلَقة، وأنّ قبوله بهذه الوظيفة دليلٌ على تهافت وعدم ثبات نظريّته.

وبإيجاز، يمكن القول: إنّ أحد أسباب إجابات الإمام تلك هو أنّ الوليّ الفقيه ـ وحسبما قال ـ يمارس «الإشراف» لا «الحكومة»؛ وهو يراقب بفاعليّةٍ مدى تنفيذ القوانين الإسلاميّة، ويعدّ مُرشِد الشعب في تلك المسيرة. والسبب الآخر في إدلائه بهذا الرأي، هو أنّ الحكومة في نظر الإسلام لا تعني ـ أساساً ـ استيلاء الحاكم على المحكومين[2].

---

(1) طليعة الثورة الإسلاميّة (اللّقاءات الصحفيّة للإمام الخميني في النجف الأشرف، وباريس، وقم)، طهران، المركز الجامعي، 1362 هـ ش ـ 1983م، ص 346، 318، 266، 261، 146، 145، 131، 30، 29، 14.

(2) **صحيفة النور**، ج 11، ص 36 (خطاب سماحته في 18 كانون الأوّل ـ ديسمبر 1979م).

من ناحيةٍ أخرى، فإنّ الرد السلبيّ للإمام حول وجوده على رأس السلطة، يعود إلى سنّه ومكانته ورغبته الشخصيّة ومصاعب القيادة، وبعد ذلك، فإنّ قبوله بهذا الأمر تمّ بسبب شعوره بالتكليف والواجب الشرعيّ، ونزولاً عند إرادة الشعب. وعن هذا يقول سماحته:

« ...حسناً؛ لقد طلب منّا الشعب شيئاً. ولا مناص لنا إلّا النزول عند رغبته وإرادته»[1].

كذلك، فإنّ الإمام كان يؤمن دائماً بأفضليّة الدور الإرشاديّ للفقهاء وعلماء الدين، ويؤكّد على استقلالهم، وعدم اندماج هذه الشريحة مع أجهزة الدولة. وبعبارةٍ أخرى، كان يرى أنّ علماء الدين ليسوا جزءاً من الحكومة وليسوا خارجها؛ وكان يفضّل أن يؤدّوا واجب المراقبة والإشراف[2]. وحول ترشّح علماء الدين لمنصبَيْ رئيس الجمهوريّة ورئيس الوزراء، يقول الإمام: **«ليس من مصلحتهم هم أيضاً أن يتبوّأوا هذه المناصب»**[3].

لكنّ التجربة المرّة لمجيء الحكومة المؤقّتة بعيد انتصار الثورة

---

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 134، (خطاب سماحته بتاريخ 28 كانون الأوّل ـ ديسمبر 1979).

(2) المصدر نفسه، ص 133، إنّ الشهيد مطهّري كان من الأشخاص الذين يرون أنّ الإمام الخميني كان يعتقد بأنّ علماء الدين ينبغي أن يظلّوا مستقلّين، ويعيشوا في أوساط الشعب، كما هو شأنهم دائماً؛ ولا ينبغي أن يختلطوا مع الحكومة. ويؤمن مطهّري بأنّه رغم عدم تحريم المناصب الحكومية على علماء الدين، إلّا أنّ الموافقة على تسنّمهم المناصب كانت من باب الاضطرار. أنظر: مرتضى مطهّري، **حول الثورة الإسلامية**، طهران، صدرا، الجزء السادس، ربيع 1991، ص 25 ـ 27.

(3) **صحيفة النور**، ج 11، ص 134.

الإسلاميّة، وفترة رئاسة **أبو الحسن بني صدر**، أدّتا إلى نتائج مسيئةٍ، وحملتا ثماراً مرّة للثّورة الإسلاميّة الإيرانيّة. وبناءً على اقتراح أنصار سماحته ومقرّبيه، وتأييد الشعب، وافق اضطّراراً ـ وبسبب الضرورة وأولويّة حفظ النظام ـ على تولّي علماء الدين للمناصب العليا والحسّاسة. وعلى الرغم من ذلك، نجد أنّه لم يعدل عن رأيه الأوّل في تفضيله ابتعاد علماء الدين عن تبوّؤ المناصب؛ ومن ذلك ما قاله في أيلول/ سبتمبر (1984م):

«لقد قلتُ مراراً إنّه ينبغي للعلماء أن يمارسوا وظيفة الإرشاد، لا أن يتسنّموا المناصب الحكوميّة. يجب أن لا نقوم بعملٍ يجعل النّاس يقولون: إنّ هؤلاء لم يكن لهم أيّ منصب. وعندما وصلوا إلى ذلك، انظروا كيف صاروا. إن الاستبداد الديني تهمةٌ ينبغي أن لا نمرّ من جانبها مرور الكرام»[1].

وبهذه التوضيحات، يتبيّن أنه ليس هناك تعارضٌ أو ازدواجيّةٌ في أجوبة الإمام الراحل. وطبعاً، على الرغم من أنّه كان يقوم بتبيان وتوضيح معالم الحكومة الإسلاميّة ونظريّة ولاية الفقيه للعالم، بكلّ صدقٍ وإخلاص؛ لكن أجوبته للصحافيين الأجانب في هذه الأُمور كانت تتّصف بالحنكة والتكتّم والاختصار. بل وكان يتهرّب (أو يتملّص) من الإدلاء بآراء حول بعض القضايا المصيريّة، أو يجيب عن السؤال ـ عمداً وقصداً ـ بأسلوبٍ يسلب من بعض الأشخاص احتمال استغلاله بشكلٍ مضادٍ ومناوئٍ للنهضة[2].

ومما لا شكّ فيه أنّ أسئلة الصحافيّين اللّجوجة في غضون مئة

---

(1) المصدر نفسه، ج 19، ص 50 (من كلمة سماحة الإمام الخميني في اجتماع فقهاء وحقوقيّي مجلس صيانة الدستور)، بتاريخ (2 أيلول ـ سبتمبر 1984 م).

(2) أخوان كاظمي، مصدر سابق، ص 223 ـ 224.

وعشرين مقابلةٍ صحفيّة، بشأن ولاية الفقيه والحكومة الإسلاميّة، ونوع مشاركة علماء الدين في السياسة والنظام الجديد بعد انتصار الثورة و... كلّها تعكس رغبة وفضول الغربيّين وتطلّعهم الشديد لمعرفة: هل النظام الإسلاميّ الجديد في إيران هو من الأنظمة الإسلاميّة في الظاهر فقط، أم أنّه يتّخذ صفة التطبيق، مع ملامح إسلاميّةٍ عمليّة، وأنّه راديكاليٌ ومعادٍ لمصالحهم؟ يمكن القول بشكلٍ أساس، أنهم أرادوا أن يدركوا ملابسات وشكل ومحتوى الحكومة الإسلاميّة وأبعادها الخفيّة، ليعرفوا كيف يواجهون النظام الجديد في إيران.

هنا تتجلّى حقيقةٌ واقعيّة، وهي أنّه إضافة إلى المدد الغيبيّ، فإنّ أقوال الإمام ـ في مقابلات الصحافة معه قبل انتصار الثورة، وخصوصاً بشأن الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه ـ كان لها دورٌ فاعلٌ جداً في تليينّ الأطراف الداخليّة والخارجيّة، وتعديل مواقفها تجاه الثورة الإسلاميّة؛ ذلك أنّ سماحته استخدم تكتيكاتٍ محنّكة، وانتهج التكتّم والسرّية، وطرح صورة سلميّة وشعبيّة لحكومة ولاية الفقيه، ما أدّى إلى تسكين حساسيّات الغرب وتطمينه نسبياً تجاه الثورة.

كما أنّ الإمام، ومن إحداث ضجّةٍ إضافيّةٍ وضوضاء زائدة، مهّد الطريق بعقلانيّة، وبشكلٍ دقيقٍ ومخطّط، لتأسيس النظام الإسلامي والعودة إلى إيران. وتعتقد الكاتبة الأميركيّة (كدي) هي الأخرى، أنّ الكثيرين من السياسيّين الأمريكيّين ـ وبناءً على أقوال الناس حول فقدان الإمام التجربة السياسيّة ـ كانوا يظنّون أنّه في حالة انتصار الثورة، سيتنحّى جانباً، ويسلّم زمام الحكومة إلى أشخاصٍ معتدلين[1]. لكنّ التاريخ، بتقلّباته ومنعطفاته، أثبت أنّ حنكة الإمام

---

(1) نيكي، آر. كدي، جذور الثورة الإسلاميّة، ترجمة عبد الكريم گواهي، طهران، القلم، ج 1، 1369 هـ ش ـ 1990 م، ص 372 ـ 373.

أوهمت هؤلاء، وأوقعتهم ضحيّة تفاؤلهم المفرط، ومهّدت الفرصة لتحقيق الهدف المقصود؛ وهو وصول النهضة الإسلاميّة إلى النصر النهائيّ وإزالة عراقيل الغربيّين ومزاحماتهم، على الأقلّ، ولو في أوائل مرحلة ما بعد الانتصار.

وبهذا الشكل، فإنّ فهم مواقف سماحته وتفسير أقواله التي تضّمنتها اللّقاءات الصحفيّة التي أُجرِيت معه آنذاك، يمكن أن يُساعد على إزالة وحلّ التوهّمات، بتداعي ووهن نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة**، ويبرهِن على خلاف هذا التصوّر.

الاستنتاج:

إنّ نظريّة **ولاية الفقيه المطلَقة** تتبوّأ مكانةً خاصةً ومحوريّةً في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، وهي تمثّل قاعدته الإيديولوجيّة. ومع ذلك، فقد طُرحت حولها توهّماتٌ وشُبهاتٌ متفرّقة؛ أهمّها: الاعتقاد بأنّ هذه النظرَّية حديثةٌ ومُستحدثة، وأنّها غير متماسكةٍ ولا مترابطة، وتفتقد للعمق التاريخيّ، في السيرة النظريّة والعمليّة **للإمام الخميني**.

لذا فإنّ الهدف الأساس من هذه المقالة هو الرد على هذه الشبهة، والبرهنة على عراقة نظريّة ولاية الفقيه، وكذلك إثبات تماسكها ومتانتها في سيرة الإمام الراحل، نظريّاً وعمليّاً. ونحن نعتقد أنّ ذلك قد تحقّق بالفعل. وقد تمّ ذكر أدلّةٍ وشواهد من بيانات وتصريحات وكتب **الإمام الخميني** حول هذا الموضوع؛ كما قدّمنا التوضيحات والتحليلات والتفاسير اللّازمة المؤيّدة لهذا الأمر، والتي تبرهن على كون هذه النظرية قديمةً وعريقة، على الأقلّ منذ عام (1944 م ـ 1323 هـ. ش)؛ أي عند تأليف كتاب **(كشف الأسرار)**، ما يدلّ على قِدمها، وعلى أنه لم يطرأ على فكر الإمام

تغييرٌ أو تداعٍ؛ بل بقي فكره متميزاً بالاستقامة والثبات، وأنّه يتكامل طِبقاً للمقتضيات الزمانية والمكانية، ووقوع الأحداث الطارئة وظهور الاحتياجات الجديدة. ويجدر القول إنّ سيرة الإمام في هذا الباب ذات رابطةٍ متبادلةٍ مع الفقه الشيعيّ، وخاصّة أسلوبه الفقهيّ والاجتهادي.

من هذه الزاوية، فإنّ إثبات ادّعاءات هذه المقالة وفرضيّاتها، يعني رفض ودحض جميع التصوّرات والتوهّمات الموجودة بشأن ضعف وتخلخل وتداعي نظريّة **ولاية الفقيه المطلّقة**، وكونها حديثة الظهور في سيرة **الإمام الخميني**، النظريّة والعمليّة، وزوال كلّ تلك المزاعم، بشكلٍ نهائيّ.

أهم المصادر للبحث حول الإمام الخميني
عند كاظم قاضي زيادة وغيره

القسم الأول: الكتب

ـ أ ـ

القرآن الكريم ونهج البلاغة

1 ـ آذري قمي، أحمد، **پرسش وپاسخهاي ديني ـ سياسي** (أسئلة وأجوبة دينيّة ـ سياسيّة)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1992.

2 ـ ـــ، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهاي اسلام** (ولايه الفقيه من منظار فقهاء الإسلام)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1993.

3 ـ ـــ، **ولايت فقيه از ديدگاه قرآن كريم** (ولاية الفقيه من منظار القرآن الكريم)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1993.

4 ـ الآصفي، محمد مهدي، **الاجتهاد والتقليد وشؤون الفقيه**، قم، منشورات توحيد، بلا تاريخ.

5 ـ آل أحمد، جلال، **در خدمت وخيانت روشنفكران** (خدمات المتنوّرين وخيانتهم)، ط. الأولى، طهران، الخوارزمي، 1978.

6 ـ ـــ، **غربزدگي** (التغرّب)، طهران، رواق، 1977.

7 ـ الآمدي، عبد الواحد، **شرح الغرر والدُرر للآمدي** (شرح المحقّق الخونساري)، ط. الثالثة، طهران، جامعة طهران، 1990، 7 ج.

8 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ.

9 ـ ابن منظور، **لسان العرب**، ط. الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ.

10 ـ ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، **السيرة النبويّة**، مصر، مطبعة الحلبي، بلا تاريخ.

11 ـ أبو الحمد، عبد الحميد، **مباني علم سياست** (مبادئ علم السياسة)، ط. السادسة، طهران، توس، 1991.

12 ـ اتحاديه، منصورة، **مرامنامه ها ونظامنامه ها احزاب سياسي إيران** (برامج وأنظمة الأحزاب السياسيّة في إيران)، ط. الأولى، طهران، منشورات تاريخ إيران.

13 ـ أرسطو، **السياسة**، ترجمة حميد عنايت، ط. الرابعة، طهران، مطبعة سبهر، 1965.

14 ـ ارسلان، شكيب، **تاريخ فتوحات المسلمين في أوروبا**، ترجمة علي دواني، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1991.

15 ـ ستانفورد، جي شاو واذل كورال شاو، **تاريخ الإمبراطوريّة العثمانيّة وتركيا الحديثة**، ترجمة محمود رمضان زاده.

16 ـ الأسد آبادي (الأفغاني)، السيد جمال الدين،**العروة الوثقى**، ترجمة زين العابدين كاظمي، طهران، حجر.

17 ـ الغار، حامد، **الدين والدولة في إيران**، ط. الثانية، ترجمة أبو القسم سري، طهران، توس، 1990.

18 ـ **امام وروحانيت** (مجموعه رهنمودهاي امام خميني درباره

روحانيت) ـ الإمام ورجال الدين (مجموعة وصايا للإمام الخمينيّ حول رجال الدين): طهران، المكتب السياسيّ لقوات حرس الثورة الإسلاميّة، 1983.

19ـ الأميني، عبد الحسين، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ط. الثانية، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1987.

20ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى، **كتاب المكاسب**، بيروت، مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1410 هـ، 1990، 3 ج.

21ـ ايزدي، بيجن، **سياست خارجي جمهوري إسلامي إيران** (السياسة الخارجيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة)، ط. الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1992.

22ـ آينشتاين، وليم، ادوين فاگلمان، **المذاهب السياسيّة المعاصرة**، ترجمة حسين علي نوذري.

ـ ب ـ

23 ـ بابائي، غلام رضا، **فرهنگ علوم سياسي** (معجم العلوم السياسيّة)، ط. الثانية، طهران، شركة ويس للنشر والتوزيع، 1990.

24 ـ باربور، ايان، **العلم والدين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز النشر الجامعي، 1983.

25 ـ بازرگان، مهدي، **انقلاب إيران در دو حركت** (الثورة الإيرانيّة في مسارين)، ط. الخامسة، طهران، نهضت آزادي إيران، 1986.

26 ـ ـــــ، **بازيابي ارزشها** (العودة إلى القِيَم)، طهران، نهضت آزادي إيران.

27 ـ ـــــ، **مرز ميان دين وسياست** (الحد الفاصل بين الدين والسياسة)، طهران، انتشار، 1962.

28 ـ باهنر، محمد جواد، **مباحثي پيرامون فرهنگ انقلاب إسلامي**

(بحوث في ثقافة الثورة الإسلاميّة)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1992.

29 ـ برلين، إيزايا، **أربع مقالات حول الحريّة**، ط. الأولى، ترجمة محمد علي موحد، طهران، خوارزمي، 1988.

30 ـ بهشتي، محمد حسين، **حكومت در اسلام** (الحكومة في الإسلام)، ط. الأولى، مقدمة وحواشي: علي حجتي كرماني، طهران، سروش، 1988.

ـ ت ـ

31 ـ بازارگاد، بهاء الدين، **تاريخ فلسفه سياسي** (تاريخ الفلسفة السياسيّة)، ط. الرابعة، طهران، زوار، 1971.

32 ـ تبريزي نيا، حسين، **علل ناپايداري احزاب سياسي در إيران** (أسباب زوال الأحزاب السياسيّة في إيران)، ط. الأولى، طهران، مركز النشر الدولي، 1992.

33 ـ تركمان، محمد، مدرس در **پنج دوره تقنينيه مجلس شوراي ملي** (آية الله مدرس عبر خمس دورات تشريعيّة في مجلس الشورى الوطني)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، مكتبة پرستو.

ـ ث ـ

34 ـ الجزري، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الفكر، 1398 هـ، 11 ج.

35 ـ جعفري، محمد تقي، **حكمت أصول سياسي اسلام** (حكمة الأصول السياسيّة الإسلاميّة)، ط. الرابعة، طهران، مؤسّسة نهج البلاغة، 1990.

36 ـ جعفريان، رسول، **تاريخ سياسي اسلام** (التاريخ السياسي للإسلام)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، مؤسّسة الطباعة والنشر، 1990.

37 ـ جعفري لنگرودي، محمد جعفر، **ترمينولوژي حقوق** (معجم المصطلحات الحقوقيّة)، ط. الأولى، طهران، منشورات گنج دانش، 1989.

38 ـ جوادي آملي، عبد الله، **پيرامون وحي ورهبري** (حول الوحي والقيادة)، ط. الثانية، طهران، منشورات الزهراء، 1990.

39 ـ ــــ، **شريعت در آينه معرفت** (الشريعة في مرآة المعرفة)، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1993.

40 ـ ــــ، **ولايت فقيه ـ رهبري در اسلام** (ولاية الفقيه ـ القيادة في الإسلام)، ط. الأولى، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1988.

- ح -

41 ـ الحائري، السيد كاظم، **أساس الحكومة الإسلاميّة**، ط. الأولى، بيروت، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع، 1399 هـ.

42 ـ ــــ، **بنيان حكومت در اسلام** (أساس الحكومة في الإسلام)، ترجمة الدائرة العامة للنشر والدعوة في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ط. الأولى، طهران، المترجم، 1985.

43 ـ حائري، عبد الهادي، **تشيع ومشروطيت در إيران** (التشيّع والحركة الدستوريّة في إيران)، ط. الثانية، طهران، أمير كبير، 1985.

44 ـ ــــ، **نخستين رويارويي هاي انديشه گران إيران** با دو رويه تمدن غرب (المواجهة الأولى للمفكّرين الإيرانيّين مع نمطيْن من أنماط الحضارة الغربيّة)، طهران، أمير كبير.

45 ـ ــــ، **إيران وجهان اسلام** (إيران والعالم الإسلاميّ).

46 ـ الحر العاملي، محمد بن حسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ط. الرابعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1391 هـ، 20 ج.

47 ـ الحراني، حسن بن شعبة، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم، انتشارات إسلامي، (رابطة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم)، 1983.

48 ـ حزب جمهوري إسلامي (حزب الجمهوريّة الإسلاميّة)، **مواضع ما** (مواقفنا)، طهران، 1981.

49 ـ حسني عراقي، السيد نور الدين، **القرآن والعقل**، المقدّمة لآية الله الأراكي، مؤسسة الثقافة الإسلاميّة، 1983.

50 ـ **حكومت جهاني محور گسترش يا محو انقلاب إسلامي** (الحكومة العالميّة محور الانتشار أم محو للثورة الإسلاميّة): تأليف ونشر: الأكاديميّة الخاصة بالمجمع العلميّ للعلوم الإسلاميّة، قم، 1991.

51 ـ **حكومت در اسلام** (مجموعه مقالات سومين وچهارمين كنفرانس انديشه إسلامي) (الحكومة في الإسلام) (مجموعة مقالات المؤتمرين الثالث والرابع للفكر الإسلاميّ): ط. الثانية، طهران، أمير كبير، 1988.

52 ـ الحكيم، السيد محسن، **منهاج الصالحين**، حاشية، السيد محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1410 هـ.

53 ـ ــــ، **مستمسك العروة الوثقى**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404 هـ.

54 ـ حكيمي، محمد رضا، **تفسير آفتاب** (تفسير الشمس)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، بلا تاريخ.

55 ـ حكيمي، محمد رضا وعلي حكيمي، **الحياة**، ط. الأولى، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988.

56 ـ الحلبي، **السيرة الحلبيّة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

57 ـ حلبي، علي أصغر، **تاريخ نهضتهاي ديني ـ سياسي معاصر** (تاريخ الحركات الدينيّة ـ السياسيّة المعاصرة)، ط. الأولى، طهران، البيهقي، 1992.

58 ـ الحلي، الحسن بن يوسف المطهر، **نهج الحق وكشف الصدق**، ط. الأولى، إيران، مؤسّسة دار الهجرة، 1407 هـ.

59 ـ ــــ، **الألفين**، ط. الثانية، قم، دار الكتب، 1388 هـ.

60 ـ حميد الله، محمد، **مجموعة الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ** والخلافة الراشدة، بيروت، دار النفائس، 1405 هـ.

61 ـ خدوري، مجيد، **گرايشهاي سياسي در جهان عرب** (التيارات السياسيّة في العالم العربيّ)، طهران، مكتب الدراسات السياسيّة والدوليّة، 1990.

62 ـ خسروشاهي، السيد هادي، **نامه ها واسناد سياسي سيد جمال الدين اسد آبادي** (رسائل ووثائق الشيخ جمال الدين الأسد آبادي (الأفغانيّ)، قم، دار التبليغ، 1974.

63 ـ [الإمام] الخمينيّ، روح الله (الموسويّ)، **تحرير الوسيلة**، قم، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة، بلا تاريخ.

64 ـ ــــ، **تفسير سورة الحمد**، قم منشورات آزادي، بلا تاريخ.

65 ـ ــــ، **حكومت إسلامي** (الحكومة الإسلاميّة)، النجف الأشرف، (بلا تاريخ)، 1391 هـ.

66 ـ ــــ، **الرسائل**، ط. الثالثة، قم، إسماعيليان، 1410 هـ.

67 ـ ــــ، **كتاب البيع**، قم، إسماعيليان، (بلا تاريخ)، 5 ج.

68 ـ ــــ، **كشف الأسرار**، قم، پيام اسلام، بلا تاريخ.

69 ـ الخواجه نظام الملك، **سير الملوك**، باهتمام هيوبرت دارك، طهران، شركة النشر العلميّة والثقافيّة، 1985.

- ح -

70 ـ داوري، رضا، **ناسيوناليسم وانقلاب** (القوميّة والثورة)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، 1986.

71 ـ **در جستجوي راه امام از كلام امام** (البحث عن منهج الإمام من كلام الإمام): التراث الموضوعيّ للإمام، طهران، منشورات امير كبير، 1983.

72 ـ دواني، علي، **نهضت روحانيون إيران** (انتفاضة رجال الدين في إيران)، طهران، مؤسّسة الإمام الرضا (ع) الثقافيّة، بلا تاريخ.

73 ـ ديورانت، ويل، **قصة الحضارة**، ط. الثانية، ترجمة نخبة من المترجمين، طهران، منظمة الثورة الإسلاميّة للنشر والتعليم، 1988.

74 ـ ـــــ، **دروس التاريخ**، ترجمة أحمد بطحائي، طهران.

75 ـ دو فيرجيه، موريس، أصول علم السياسة، ترجمة أبو الفضل قاضي، طهران، منشورات أمير كبير، 1990.

76 ـ دهخدا، علي أكبر، **لغتنامه دهخدا** (معجم دهخدا اللغويّ)، طهران، جامعة طهران، بلا تاريخ.

- خ -

77 ـ راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربيّة**، ترجمة نجف دريابندري، طهران، نشر پرواز، 1986.

78 ـ الراغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد، **معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق نديم مرعشلي، قم، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة، بلا تاريخ.

79 ـ رجبي، محمد حسن، **زندگي نامه سياسي امام خميني از آغاز تا هجرت به پاريس** (الحياة السياسيّة للإمام الخمينيّ منذ البداية

وحتى رحلته إلى باريس)، ط. الأولى، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ مؤسّسة الطباعة والنشر، 1990.

80 ـ رسائي، داوود، **حكومت إسلامي از نظر ابن خلدون** (الحكومة الإسلاميّة عند ابن خلدون)، بلا مكان، منشورات رعد، بلا تاريخ.

81 ـ رشيد رضا، محمد، **المنار في تفسير القرآن**، بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ.

82 ـ روحاني، حميد (زيارتي)، **بررسي وتحليلي از نهضت امام خميني** (دراسة وتحليل لنهضة الإمام الخمينيّ).

ج 1، ط. الرابعة، قم: دار الفكر، دار العلم، 1979.

ج 2، ط. الأولى، طهران، مؤسّسة الشهيد، القسم الثقافيّ، 1985.

ج 3، ط. الأولى، طهران، مركز وثائق الثورة الإسلاميّة، 1993.

83 ـ روس، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة زيرك زاده، ط. السابعة، طهران، منشورات أديب، 1989.

ـ د ـ

84 ـ سادات، محمد علي، **آشنايي با مكتبها واصطلاحات سياسي** (إطلالة على المذاهب والمصطلحات السياسيّة)، طهران، الهدى، 1981.

85 ـ سبحاني، جعفر، **فروغ ابديت** (نور الخلود)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1989.

86 ـ **سرگذشتهاي ويژه از زندگي حضرت امام خميني** (أحداث متميّزة في حياة **الإمام الخمينيّ**)، نخبة من المؤلّفين، إعداد، مصطفى وجداني، ط. التاسعة، طهران، پيام آزادي، 1990.

87 ـ **سيماي دولت موقت از ولادت تا رحلت** (ملامح الحكومة المؤقّتة منذ الولادة حتى الوفاة)، طهران.

88 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الدر المنثور**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، بلا تاريخ.

ـ ذ ـ

89 ـ شايگان، داريوش، **آسيا در برابر غرب** (آسيا في مقابل الغرب)، طهران، منشورات أمير كبير.

90 ـ شريعتي، علي، **مجموعه آثار** (الأعمال الكاملة)، ط. الثانية، طهران، منشورات الهام، 1987.

91 ـ شريف القرشي، باقر، **النظام السياسيّ في الإسلام**، ط. الرابعة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1408 هـ.

92 ـ الشيرازي، السيد محمد، **الفقه ـ السياسة**، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1401 هـ.

93 ـ شهيدي تبريزي، فتاح، **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**، قم، دار الكتاب، بلا تاريخ.

ـ ر ـ

94 ـ صالحي نجف آبادي، نعمة الله، **ولايت فقيه**، حكومت صالحان (ولاية الفقيه، حكومة الصالحين)، ط. الأولى، بلا مكان، مؤسّسة رسا للخدمات الثقافيّة، 1984.

95 ـ **صحيفه نور، رهنمودهاي امام خميني** (صحيفة النور، وصايا **الإمام الخمينيّ**): إعداد وتنظيم، مركز الوثائق الثقافيّة للثورة الإسلاميّة، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، الشركة المساهمة للطباعة، 1982، 22 ج.

96 ـ الصدر، محمد باقر، **الإسلام يقود الحياة**، ط. الثانية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات (بلا تاريخ).

97 ـ ـــ، **سُنن التاريخ في القرآن**، ط. الأولى، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1990.

98 ـ صدر حاج سيد جوادي، أحمد، أحمد و . . . ، **الموسوعة الشيعيّة**، ط. الثانية، طهران، مؤسّسة الموسوعة الشيعية، 1990.

99 ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، **علل الشرائع**، بيروت، دار البلاغة، بلا تاريخ.

100 ـ صناعي، محمود، **آزادي وتربيت** (الحريّة والتربية)، طهران، منشورات سخن، 1959.

101 ـ **صورت مشروح مذاكرات مجلس بررسي نهايي قانون اساسي جمهوري إسلامي إيران** (المحاضر الكاملة لمداولات مجلس تعديل دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة).

- ز -

102 ـ طباطبائي، محمد حسين، **بررسيهاي إسلامي** (1) (دراسات إسلامية 1)، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، بلا تاريخ.

103 ـ ـــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، ط. الخامسة، بيروت، المؤسّسة العلميّة للمطبوعات، 1403 هـ.

104 ـ الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الطبري**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1408 هـ.

105 ـ الطريحي، فخر الدين، **مجمع البحرين**، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988.

106 ـ طلوعي، محمود، **فرهنگ جامع سياسي** (المعجم السياسيّ الشامل)، طهران، نشر علم، سخن، 1993.

107 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **المبسوط في فقه الإماميّة**، ط. الثالثة، طهران، المطبعة الحيدريّة، بلا تاريخ.

108 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتوى**، قم، منشورات قدس محمدي، بلا تاريخ.

- س -

109 ـ العاملي الجبعي، زين الدين (الشهيد الثاني)، **شرح اللمعة الدمشقيّة**، قم.

110 ـ عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، جمع وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر.

111 ـ عزيزي، محسن، **تاريخ عقايد سياسي از افلاطون تا ماكياول** (تاريخ المذاهب السياسيّة من أفلاطون إلى ماكيافيللي)، طهران، منشورات جامعة طهران، 1966.

112 ـ عطاء السطائي، نجاح، **سير انديشه ملي گرايي از ديدگاه اسلام وتاريخ** (مسار الفكر القوميّ من منظار الإسلام والتاريخ)، ترجمة عقيقي بخشايشي، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1990.

113 ـ أكبر، علي، **سيري در انديشه هاى سياسي معاصر** (جولة في الأفكار السياسيّة المعاصرة)، طهران، مؤسّسة ألست للخدمات الثقافيّة والنشر.

114 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **انقلاب إسلامي وريشه ها** (جذور الثورة الإسلاميّة)، طهران، مؤسّسة أمير كبير، بلا تاريخ.

115 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **فقه سياسي** (الفقه السياسيّ)، ط. الأولى، طهران، منشورات أمير كبير، 1988، 3 ج.

116 ـ عنايت، حميد، **سيري در انديشه سياسي در اسلام معاصر** (جولة في الفكر السياسيّ للإسلام المعاصر)، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ط. الثانية، طهران، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر، 1986.

117 ـ ـــــ، **سيري در انديشه سياسي عرب** (جولة في الفكر السياسيّ العربيّ)، طهران، بلا اسم، 1979.

- ش -

118 ـ غروي تبريزي، ميرزا علي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، (تقريرات دروس آية الله العظمى الخوئي)، ط. الثالثة، قم، دار الهادي للمطبوعات، 1410 هـ.

- ص -

119 ـ فاستر، مايكل، **آلهة الفكر السياسيّ**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ.

120 ـ فتحي الدريني، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلاميّ المعاصر**، ط. الأولى، بيروت، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1408 هـ، 1988م.

121 ـ فردوست، حسين، **ظهور وسقوط سلطنت پهلوي** (ظهور وزوال الحكم البهلويّ)، ط. الثانية، طهران، منشورات اطلاعات، 1991.

122 ـ فيض كاشاني، محمد محسن، **كتاب الوافي**، ط. الأولى، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (ع)، 1991.

- ض -

123 ـ قاسم زاده، **حقوق اساسي إيران** (الحقوق الأساسية لإيران)، طهران، جامعة طهران، 1955.

124 ـ قاضي، أبو الفضل، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** (الحقوق الأساسيّة والمؤسّسات السياسيّة)، طهران، منشورات جامعة طهران، بلا تاريخ.

125 ـ القاضي أبي يعلي، محمد بن الحسين الفراء والماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، ط. الثانية، قم، مركز نشر مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1406 هـ.

126 ـ قاضي زاده، كاظم، **نقش شورى در حكومت إسلامي** (دور الشورى في الحكومة الإسلاميّة)، رسالة جامعيّة في مركز إعداد المدرّسين، قم، (دار الشفاء)، 1994.

127 ـ **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة**، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، بلا تاريخ.

128 ـ **الدستور الياباني**، طهران، الدائرة العامة لقوانين البلاد، 1991.

129 ـ قره باغي، **اعترافات ژنرال** (اعترافات جنرال)، طهران، نشر ني، 1989.

130 ـ قطب، محمد، **العدالة الاجتماعيّة في الإسلام**، ترجمة السيد هادي خسروشاهي ومحمد علي گرامي، ط. السابعة، طهران، الشركة المساهمة للنشر، بلا تاريخ.

131 ـ القمي، [الشيخ] عباس، **سفينة البحار**، بيروت، مؤسّسة الوفاء، بلا تاريخ.

132 ـ قوام، عبد العلي، **أصول سياست خارجي وسياست بين الملل** (أسس السياسة الخارجيّة والسياسة الدوليّة)، طهران، منظمة دراسة وتدوين مناهج العلوم الإنسانيّة الجامعيّة (سمت)، 1991.

ـ ك ـ

133 ـ كاتم، ريتشارد، **القوميّة في إيران**، ترجمة أحمد تديّن، طهران، كوير، 1992.

134 ـ كاظمي، علي أصغر، **زنجيره هاي تنازعي در سياست وروابط بين الملل** (السلسلة النزاعيّة في السياسة والعلاقات الدّوليّة).

135 ـ كرنستون، موريس، **دراسة تحليليّة جديدة عن الحريّة**، ترجمة جلال الدين أعلم، ط. الثالثة، طهران، منشورات أمير كبير، 1991.

136 ـ الكلّيني، محمد بن يعقوب، **الكافي** (الأصول والفروع

والروضة)، ط. الخامسة، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1985.

137 ـ **كوثر** (مجموعه سخنرانيهاي امام خميني)، الكوثر (مجموعة أحاديث **الإمام الخمينيّ**)، طهران، مؤسّسة نشر إعداد ونشر تراث **الإمام الخمينيّ**، 1993، 2 ج.

138 ـ كوئين، انطوني (المصحّح)، **الفلسفة السياسيّة**، ترجمة مرتضى اسعدي.

139 ـ الكيالي، عبد الوهاب، **الموسوعة السياسيّة**، ط. الثالثة، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

ـ ظ ـ

140 ـ لبيب بيضون، **تصنيف نهج البلاغة**، ط. الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1408 هـ.

ـ ع ـ

141 ـ ماله، آلبير، **تاريخ القرون الحديثة**، ترجمة فخر الدين شادمان، طهران.

142 ـ [العلامة] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ط. الثانية، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1403 هـ.

143 ـ محمدي ري شهري، محمد، **ميزان الحكمة**، ط. الثالثة، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1990.

144 ـ مدرسي چهاردهي، مرتضى، **سيد جمال الدين واندیشه هاي او** (الشيخ جمال الدين وآراؤه).

145 ـ مدني، جلال الدين، **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي إيران** (الحقوق الأساسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة)، ط. الأولى، طهران، سروش، 1990، 7 ج.

146 ـ ـــ، **مباني وكليات علوم سياسي** (مبادئ عامة في العلوم السياسيّة)، طهران، المؤلف، 1993.

147 ـ المرعشلي، نديم وأسامة، **كنز العمال في سُنن الأقوال والأفعال**، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1413 هـ، 18 ج.

148 ـ مرواريد، علي أصغر، **سلسلة الينابيع الفقهيّة**، ط. الأولى، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، 141 هـ/ 1993، 40 ج.

149 ـ مصباح يزدي، محمد تقي، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن** (المجتمع والتاريخ من منظار القرآن الكريم)، ط. الأولى، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1989.

150 ـ مطهري، مرتضى، **بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي** (دراسة عامة لأسس الاقتصاد الإسلاميّ)، ط. الأولى، طهران، منشورات حكمت، 1403 هـ.

151 ـ ـــ، **بررسي نهضتهاي إسلامي در صد سال اخير** (دراسة للحركات الإسلاميّة في القرن الأخير)، طهران، حكمت، صدرا.

152 ـ ـــ، **بيست گفتار** (عشرون مقالاً)، ط. السابعة، طهران، منشورات صدرا، 1993.

153 ـ ـــ، **پيرامون انقلاب إسلامي (حول الثورة الإسلاميّة)، طهران وقم، صدرا، بلا تاريخ.**

154 ـ ـــ، **پيرامون جمهوري إسلامي** (حول الجمهوريّة الإسلاميّة)، ط. الأولى، طهران وقم، صدرا، 1985.

155 ـ ـــ، **خدمات متقابل اسلام وإيران** (الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران)، طهران وقم، صدرا.

156 ـ ـــ، **مجموعه آثار** شماره 1 (الأعمال الكاملة رقم واحد)، طهران وقم، صدرا.

157 ـ ــــ، **نظام حقوق زن در اسلام** (منظومة حقوق المرأة في الإسلام)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1974.

158 ـ ــــ، **ولاءها وولايت ها** (الولاءات والولايات)، طهران وقم، صدرا.

159 ـ معين، محمد، **فرهنگ فارسي** (المعجم الفارسي)، طهران، منشورات أمير كبير، 1981.

160 ـ مقتدر، هوشنگ، **سياست بين المللي وسياست خارجي** (السياسة الدوليّة والسياسة الخارجيّة)، طهران، مؤسّسة مفهرس لخدمات النشر، 1991.

161 ـ مكارم شيرازي، ناصر، **أنوار الفقاهة**، ط. الأولى، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411 هـ.

162 ـ ــــ، **تفسير نمونه** (تفسير الأمثل)، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1990.

163 ـ ــــ، **القواعد الفقهية**، ط. الثالثة، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411 هـ.

164 ـ مونتسكيو، شارل لوي دوسكوندا، **روح القوانين**، ترجمة علي أكبر مهتدي، ط. السادسة، طهران، منشورات أمير كبير، 1970.

165 ـ منتظري، حسين علي، **البدر الزاهر في صلوة الجمعة والمسافر**، (تقريرات دروس آية الله العظمى البروجردي)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1983.

166 ـ ــــ، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، ط. الثانية، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1409 هـ، 4 ج.

167 ـ ــــ، **رسالة الاستفتاءات**، قم، دار العلم.

168 ـ منصوري، جواد، **فرهنگ استقلال** (ثقافة الاستقلال)، طهران، منشورات وزارة الخارجيّة.

169 ـ موثقي، السيد أحمد، **استراتژي وحدت در انديشه إسلامي** (استراتيجيّة الوحدة في الفكر الإسلاميّ)، ط. الأولى، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1991.

170 ـ المودودي، أبو الأعلي، **خلافت وملوكيت** (الخلافة والسلطنة)، الباكستان.

171 ـ مورگان، دن، **غولهاي غلات** (غيلان الحبوب)، ترجمة حسين جهانبگلو، ط. الثانية، طهران، نشر نو، 1988.

172 ـ موسكا، گائتانا وگاستون بوتو، **تاريخ عقايد ومكتبهاي سياسي از عهد باستان تا امروز** (*تاريخ العقائد والمدارس السياسيّة منذ القِدم وحتى اليوم*)، ترجمة حسين شهيد زاده، ط. الثانية، طهران، مرواريد، 1991.

173 ـ مولوي، محمد، **مثنوي** (ديوان المثنوي)، طهران، رمضاني.

174 ـ ميل، جون ستيوارت، **باب الحريّة**، ترجمة محمود صناعي، طهران، منظمة كتب الجيب، 1961.

175 ـ ميل، جون ستيوارت، **رسالة حول الحريّة**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ، ط. الثالثة، طهران، مركزانتشارات علمي فرهنگي، 1984.

- ن -

177 ـ النائيني، محمد حسين، **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، حاشية، السيد محمود طالقاني، طهران، الشركة المساهمة للنشر، بلا تاريخ.

178 ـ النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، طهران، دار الكتب الإسلاميّة.

179 ـ النراقي، أحمد، **عوائد الأيام**، ط. الثالثة، قم، مكتبة بصيرتي، 1984.

180 ـ نهضت آزادي إيران (حركة حريّة إيران)، **تفصيل وتحليل ولايت مطلقه فقيه** (دراسة تحليليّة لولاية الفقيه المطلقة)، طهران، نهضت آزادي إيران.

181 ـ نوايي، عبد الحسين، **إيران وجهان از قاجاريه تا پايان عهد ناصري** (إيران والعالم منذ العهد القاجاريّ حتى نهاية العهد الناصريّ)، طهران، نشر هما، بلا تاريخ.

- ف -

182 ـ ولايتي، علي أكبر، **مقدمه فكري نهضت مشروطيت** (الإرهاصات الفكريّة للحركة الدستوريّة)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1989.

- ق -

183 ـ **يادواره دهه فجر** (مهرجان عشرة الفجر)، باهتمام، محمد جواد مظفر، محسن شمس، طهران، الأمانة العامة لإقامة مهرجان عشرة الفجر، 1988.

اليزدي، محمد كاظم، **العروة الوثقى**، قم، إسماعيليان، 1991.

القسم الثاني: الصحف والمجلات

1 ـ آيينه انديشه (مرآة الفكر) طهران، المدير المسؤول: جليل رضائي.

2 ـ اطّلاعات (صحيفة)، طهران، مؤسّسة اطّلاعات.

3 ـ پيام زن (رسالة المرأة)، قم، المدير المسؤول: السيد ضياء مرتضوي.

4 ـ تاريخ وفرهنگ (التاريخ والثقافة).

5 ـ جامعه سالم (المجتمع السليم)، طهران، المدير المسؤول: سياوش گوران.

6 ـ جمهوري إسلامي (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: مسيح مهاجري.

7 ـ حضور، طهران، مؤسّسة إعداد ونشر تراث **الإمام الخمينيّ**، المدير المسؤول: حميد أنصاري.

8 ـ حوزه، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، المدير المسؤول، عبد الرضا ايزد پناه.

9 ـ رسالت (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: السيد مرتضى نبوي.

10 ـ سلام (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: السيد محمد موسوي خوئيني.

11 ـ كيهان (صحيفة)، طهران، مؤسّسة كيهان.

12 ـ كيهان فرهنگي، طهران، مؤسّسة كيهان.

13 ـ كيهان هوائي (أسبوعية تصدر للإيرانيين في الخارج)، طهران، مؤسّسة كيهان.

14 ـ مجلة قضايي وحقوقي دادگستري (مجلة العدليّة القضائيّة والقانونيّة)، طهران، المدير المسؤول: الدكتور حسين مهرپور.

15 ـ مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انساني (مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة)، جامعة مشهد.

16 ـ مسجد، طهران، صاحب الامتياز: محيي الدين أنواري.

17 ـ نامه انقلاب إسلامي (رسالة الثورة الإسلاميّة)، طهران، رئيس التحرير، عبد الحسين طريقي.

18 ـ نشر دانش، طهران، مركز النشر الجامعي، المدير المسؤول: نصر الله پور جوادي.

19 ـ ياد، طهران، مؤسّسة تاريخ الثورة الإسلاميّة، المدير المسؤول: عبد المجيد معاديخواه.